

اتحاف السادة المنفيتين بشرح إحياء علوم الدين

تصنيف خاتمة المحققين وعمدة ذوي الفضائل من المدققين
العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى
رحمه الله وأثابه من فيض فضله جزيل الرضا آمين .

تنبيه

حيث تحقق أن الشارح لم يستكمل جميع الأحياء في بعض مواضع من شرحه
فتتبعنا للفائدة وضعنا الأحياء المذكور في هامش هذا الشرح ولأجل زيادة الفائدة
بدأنا في أول الهامش بوضع كتاب تعريف الأحياء بفضائل الأحياء للأستاذ الفاضل
العلامة الشيخ عبد القادر بن شيخ عبد الله بن شيخ بن عبد الله العيدروس باعلوي
قدس الله سره .

وبالهامش أيضاً بعد تمام الكتاب المذكور كتاب الاملا عن اشكالات الأحياء
تصنيف الامام الغزالي رد به على بعض اعتراضات أوردها بعض المعاصرين له على
بعض مواضع من الأحياء وقد صار وضع كتاب الاملا بأول هامش الصحيفة ومتم
الأحياء بآخره وفصل بينها مجلية .

الجزء الثاني

١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

مؤسسة التلايح العربي
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً الله ناصر كل صابر * الواجب الوجود ذاتي الحمد * سبحانه
من تعالى في أزل الأزل * فلا يزال ليس له قبل وليس له بعد * فهو الأول بلا أولية * والاخر بلا آخرية
وصلواته وتسليماته على عبده الذي بين معالم التوحيد * وشاد دعائم الدين * وساد عند مولاه كافة الصفوة
من العبيد * سيدنا ومولانا محمد الحبيب الحميد * وعلى آله وصحبه وأتباعه على الأبد * آمين (وبعد) فهذا
شرح كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتاب احياء علوم الدين * للامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي
الطوسي رحمه الله تعالى المتكفل لبيان القواعد الدينية * المشتمل على محاسن معتقدات الطائفة السنية
العلية * التي هي غاية مطامح انظار العلماء العاملين * وفي تحصيلها فتوح باب الرشد واليقين * استمددت
في تفصيل مجملها وايضاح مبهمها وتبيين مشكلها بالكتب المؤلفة في طريقتي امامي السنة والهدى وبدرى
المعالى في سماء الاهتداء والافتداء * الامام أبي الحسن الأشعري والامام أبي منصور الماتريدي مستعينا
بحول الله وقوته * متوكلاً عليه راجياً حسن معاونته * انه بالفضل جدير * وعلى ما يشاء قدر * وهذا تفصيل
أسامي الكتب المشار اليها * اعتمد الواقف على نقوله المعتمد عليها * وهي سوى ما ذكر بيانه في مقدمة شرح
كتاب العلم فن كتب الأشاعرة كتاب الاسماء والصفات للامام أبي منصور وعبد القاهر بن طاهر بن محمد
التميمي البغدادي وهو أجمع كتاب رأيت في الفن وكتاب السنة للامام أبي القاسم هبة الله بن الحسن
الطبري اللالكائي والتذكرة القشيرية للامام أبي نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم القشيري والمدخل
الوسط الى علم الكلام للامام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورل والكافي في العقائد الصافي للامام الفقيه أبي
القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد الاسكافي النيسابوري وعمدة العقائد والفوائد باثبات الشواهد للامام
يوسف بن ذوناس الفندلاقي المالكي ومعتقد أهل السنة والجماعة للامام ركن الاسلام أبي محمد عبد الله بن
يوسف الجويني واعتقاد أهل السنة للامام زين الاسلام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري

وتحرير المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب لمحمد بن عبد الرحمن البكي قاضي الجماعة بتونس وإمعان الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة للإمام الحرمي وشرحه للإمام شرف الدين بن التلمساني وشرح الكبري للشريف أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي وحاشية العلامة أبي الوفاء الحسن بن مسعود اليوسفي عليه ومختصر شرح السنوسي على الجزائرية لابن تركي وهداية الرشد شرح جوهرية التوحيد للبرهان اللقاني والحاشية على أم البراهين للشهاب أحمد بن محمد الغنيمي والعقيدة للإمام أبي اسحق الشيرازي صاحب التنبيه والعقيدة للإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام وشرح عقيدة المصنف لبعض العلماء الفضلاء وهي عقيدة صغيرة الحجم في نحو ورقة وشارحها الفه بمكة في رابع رجب سنة خمس وعشرين وثمانمائة سماء منار سبل الهدى في مجلد ومشكاة الأنوار وكمياء السعادة والمقصد الاسني في معاني أسماء الله الحسنى والمعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية والمنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال والجسام العوام في علم الكلام والاربعة في أصول الدين سبعتهم للمصنف وكتاب أسرار التنزيل للفخر الرازي ومحنة الحق ومنجاة الخلق لأبي الخير أحمد بن اسمعيل الطالقاني القروي وتبيين كذب المفتري على الإمام أبي الحسن الأشعري للحافظ ابن عساكر وتأويل المتشابهات لشمس الدين ابن اللبان ومن كتب الماتريدي شرح عقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي لأبي المحاسن محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي وشرح العقائد النسفية لمؤلفه الإمام نجم الدين عمر بن محمد النسفي وللإمام حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي والإمام شهاب الدين أحمد بن أبي المحاسن الطيبي الأسدي الحنفي وللإمام الكستلي والإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفناراني وحاشية أحمد بن موسى الخياطي عليه وكتاب المسيرة للكمال بن الهمام مع شرح تليذه ابن أبي شريف عليه وشرح الفقه الأكبر للعلامة ملا علي القاري ونظام الفرائد وجمع الفوائد للفاضل عبد الرحيم بن علي الرومي وإشارات المرام من عبارات الإمام للعلامة بياض زاده جمع فيه الكتب الخمسة المنسوبة للإمام وشرحها والعمدة للإمام ناصر الحق نور الدين أبي المحاسن أحمد بن محمود الصابوني البخاري وهو غير عمدة النسفي وشرح بحر الكلام للبخاري وتلخيص الأدلة للصفار وغير هؤلاء مما سيأتي التصريح بالنقل عنها في مواضع من هذا الكتاب

(مقدمة وفيها فصول الفصل الأول في ترجمة أباي السنة أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي)
فأما أبو الحسن الأشعري فهو الإمام الناصر للسنة الإمام المتكلمين على بن اسمعيل بن أبي بشر اسحق بن سالم ابن اسمعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري واسم أبي موسى عبد الله بن قيس صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنه ترجمه الحافظان أبو القاسم ابن عساكر في كتاب تبيين المفتري على أبي الحسن الأشعري وأبو عبد الله الذهبي في تاريخ الإسلام وقبلهما الحافظ أبو بكر الخطيب في التاريخ ثم التاج السبكي في الطبقات والعماد بن كثير الحافظ في الطبقات أيضا ما بين مطول ومختصر ما حاصله ولد سنة ستين ومائتين وقيل سنة سبعين والأول أشهر أخذ علم الكلام أولا عن شيخه أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي شيخ المعتزلة ثم فارقه لمناه رأه ورجع عن الاعتزال وأظهر ذلك اظهارا فصعد منبر البصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وإن الله لا يرى في الدار الآخرة بالابصار وإن العباد يخلقون أفعالهم وهما أنا نائب عن الاعتزال معتقد الرد على المعتزلة ثم شرع في الرد عليهم والتصنيف على خلافهم ودخل بغداد وأخذ الحديث عن زكريا بن يحيى الساجي أحد أئمة الحديث والفقه وعن أبي خزيمة الجمحي وسهل بن سرح ومحمد ابن يعقوب المقرئ وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريين وروى عنهم كثيرا في تفسيره وصنف بعد رجوعه من اعتزاله الموحز وهو في ثلاث مجلدات كتاب مفيد في الرد على الجهمية والمعتزلة ومقالات الإسلاميين وكتاب الابانة وقال الخطيب هو بصرى سكن بغداد إلى أن توفي وكان يجلس في أيام الجمع في حلقة أبي اسحق

المروزي الفقيه في جامع المنصور ومن أخذ عنه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد
 الطائي وأبو الحسن الباهلي وبن دار بن الحسن الصوفي وأبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري وهؤلاء
 الأربعة أخص أصحابه فابن مجاهد هو شيخ أبي بكر الباقلاني وهو مالكي كما صرح به عياض في المدارك
 والباهلي شيخ الاستاذين أبي اسحق الاسفرايني وأبي بكر بن فورك وشيخ الباقلاني أيضا لأنه أخص
 بابن مجاهد والاستاذان أخص بالباهلي ومن اتخذ من عن الأشعري الأستاذ أبو سهل الصعلوكي وأبو
 بكر القفال وأبو زيد المروزي وأبو عبد الله بن خفيف الشيرازي وزاهر بن أحمد السرخسي والحافظ
 أبو بكر الجرجاني الأسماعيلي والشيخ أبو بكر الأودفي والشيخ أبو محمد الطبري المراقي وأبو جعفر
 السلمي النقاش وغيرهم هؤلاء أصحابه وأما الذين جالسوا أصحابه وأصحاب أصحابه وهلم جرا فهم كثيرون
 على طبقاتهم وأما اجتهاد الشيخ في العبادة والتأله فأمر غريب ذكر بن دار خدومه أنه مكث عشرين
 سنة يصلي الصبح بوضوء العشاء وكان يأكل من غلة قرية وقفها جده بلال بن أبي بردة على نسله قال وكانت
 نفقته في كل سنة سبعة عشر درهما كل شهر درهم وشئ يسير قال ابن كثير قال الأستاذ أبو اسحق
 الاسفرايني كنت في جنب أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر وسمعتة يقول كنت أنا في جنب أبي الحسن
 الأشعري كقطرة في البحر وقال القاضي الباقلاني أحسن أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن الأشعري
 وقال ابن السبكي ومن أراد معرفة قدر الأشعري وان يعتلي قلبه من حبه فعليه بكتاب تبين المفترى للحافظ أبي
 القاسم بن عساكر وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها ويقال لا يكون الفقيه شافعيًا على
 الحقيقة حتى يحصل هذا الكتاب وكان مشيختنا يأمرون الطلبة بالنظر فيه قال وقد زعم بعض الناس أن
 الشيخ كان مالكي المذهب وليس ذلك بصحيح إنما كان شافعيًا تفقه على أبي اسحق المروزي نص
 على ذلك الأستاذ أبو بكر بن فورك في طبقات المتكلمين والأستاذ أبو اسحق الاسفرايني فيما نقله الشيخ
 أبو محمد الجويني في شرح الرسالة والمالكي هو القاضي أبو بكر الباقلاني شيخ الأشاعرة اه قلت والذي
 قال أنه مالكي المذهب جماعة منهم القاضي عياض فذكره في طبقاتهم في كتابه المدارك واعتمد عليه وتبعه
 على ذلك غير واحد ومنهم أبو عبد الله محمد بن موسى بن عماد الكلاعي البورقي وهو من أئمة المالكية فإنه
 صرح في ترجمة الشيخ بأنه كان مالكي المذهب في الفروع وحكى أنه سمع الامام رافع الجنال يقول ذلك
 هكذا نقله الذهبي قال ابن السبكي وقد وقع لي أن سبب الوهم فيه أن القاضي أبا بكر كان يقال له الأشعري
 لشدة قيامه في نصرة مذهب الشيخ وكان مالكيًا على الصحيح الذي صرح ابن السمعاني في القواطع وغيره
 من النقلة الاثبات ورافع الجنال قرأ على من قرأ على القاضي فأتى البورقي سمع رافعا يقول الأشعري مالكي
 فتوهمه يعني الشيخ وإنما يعني رافع القاضي أبا بكر هذا ما وقع لي ولا أشك فيه والبورقي رجل معتزلي بعيد
 الدار عن بلاد العراق متأخر عن زمان أصحاب الشيخ وأصحاب أصحابه فيبعد عليه تحقيق حاله وقد تقدم
 كلام الشيخ أبي محمد الجويني عن الأستاذ أبي اسحق وكفى به فانه أعرف من رافع ولا أحد في عصر الأستاذ
 أخبر منه بحال الشيخ إلا أن يكون الباقلاني اه وهذا الذي ذكره أخوه مسلم ولكن توجيهه لكلام رافع
 مستبعد كما لا يخفى ولم لا يكون الشيخ عارفا بالمذهبتين يفتي بهما كما كان ابن دقيق العيد وغيره من جهابذة
 العلماء ويكون دعوى كل من الفريقين صحافة تأمل وقال ابن كثير ذكر والشيخ أبي الحسن الأشعري
 ثلاثة أحوال أولها حال الاعتزال التي رجع عنها لاجتماع الحال الثاني اثبات الصفات العقلية السبعة وهي
 الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وتأويل الجزئية كالوجه واليد والقدم
 والساق ونحو ذلك والحال الثالث اثبات ذلك كله من غير تكليف ولا تشبيه جريا على منوال السلف وهي
 طريقته في الإبانة التي صنفها آخرها وشرحها الباقلاني ونقلها ابن عساكر وهي التي مال إليها الباقلاني
 وامام الحرمين وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم والله أعلم واختلفت في وفاته على

أقوال فقال الأستاذ ابن فورك والحافظ أبو يعقوب اسحق بن ابراهيم القراب وأبو محمد بن خزم انه مات
سنة أربع وعشرين وثلاثمائة وقال غيرهم سنة ثلاثين وقيل سنة ثمان وثلاثين وقيل سنة عشرين والاول
أشهر قلت وصححه ابن عساكر * وأما الامام أبو منصور الماتريدي فهو محمد بن محمد بن محمود الحنفي المتكلم
وماتريد ويقال ماتريت بالثناة الفوقية بدل الدال في آخره محلة بسمرقند أو قرية بها ويلقب بامام
الهدى وترجمه الامام المحدث يحيى الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفا
القرشي الحنفي في الطبقات المسمى بالجواهر المضية والامام محمد الدين أبو الندي اسمعيل بن ابراهيم
ابن محمد بن علي بن موسى الكاظمي البليسي القاهري الحنفي في كتاب الانساب كل منهما على الاختصار
وكذا يوجد بعض أحواله في انتساب كتب المذهب وحاصل ما ذكره انه كان اماما جليلا مناظرا عن
الدين موطدا لعقائد أهل السنة قطع المعتزلة وذوي البدع في مناظراتهم وخصمهم في محاوراتهم حتى
أسكتهم تخرج بالامام أبي نصر العياضي وكان يقال له امام الهدى وله مصنفات منها كتاب التوحيد
وكتاب المقالات وكتاب رد أوائل الأدلة للكعبي وكتاب بيان وهم المعتزلة وكتاب تأويلات القرآن وهو كتاب
لأبوزيد فيه كتاب بل لا يدانيه شيء من تصنيف من سبقه في ذلك الفن وله غير ذلك وكانت وفاته سنة ثلاث
وثلاثين وثلاثمائة بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بقليل وقبره بسمرقند كما وجد بخط الحافظ قطب
الدين عبد الكريم بن المنير الحلبي الحنفي ووجدت في بعض المجاميع زيادة محمد بعد محمود وبالأصاري
في نسبه فان صح ذلك فلا ريب فيه فانه ناصر السنة وقامع البدعة وحجي الشريعة كما أن كنيته تدل على
ذلك أيضا ووجدت في كلام بعض الاجلاء من شيوخ الطريقة انه كان مهدي هذه الامة في وقته
ومن شيوخه الامام أبو بكر أحمد بن اسحق بن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز واما شيخه
المذكور أبو نصر العياضي الذي تخرج به هو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر
ابن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الانصاري الفقيه السمرقندي ذكره الادريسي
في تاريخ سمرقند وقال كان من أهل العلم والجهاد ولم يكن أحد يضاهيه علما وورعه وجلادته وشهامته
الى ان استشهد خلف أربعين رجلا من أصحابه كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي وله ولدان
فقهان فاضلان أبو بكر محمد وأبو أحمد ومن مشايخ الماتريدي نصير بن يحيى البلخي ويقال نصر
بكر مات سنة ثمان وستين ومائتين ومن مشايخ الماتريدي محمد بن مقاتل الرازي قاضي الري ترجمه
الذهبي في الميزان وقال حدث عن وكيع وطبقته وقد تقدم ذكره في الباب السادس من كتاب العلم
في قصة دخول حاتم الاصم عليه فاما أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضي ونصير بن يحيى فكلهم
تفقهوا على الامام أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني وهو على الامامين أبي يوسف ومحمد بن
الحسن وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى أيضا على الامامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي
وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي وأخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن أربعين عن
الامام أبي حنيفة قال ابن البياضي من علمائنا وليس الماتريدي من أتباع الأشعري لكونه أول من
أظهر مذهب أهل السنة كما ظن لان الماتريدي مفصل لمذهب الامام أبي حنيفة وأصحابه المظهرين
قبل الأشعري مذهب أهل السنة فلا يخلو زمان من القائم بنصرة الدين وإظهاره كما في التبصرة
النسفية وكيف لا وقد سبقه أيضا في ذلك الامام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان وله قواعد وكتب
وأصحاب ومخالفات للحنفية لا تبلغ عشر مسائل كما في سير الظهيرية والامام أبو العباس أحمد بن ابراهيم
القلاسي الرازي وله أيضا قواعد وكتب وأصحاب وألف الامام ابن فورك كتاب اختلاف الشيوخ
القلاسي والأشعري كما في التبصرة النسفية اه قلت اما عبد الله بن سعيد القطان فهو أبو محمد المعروف
بابن كلاب بالضم والتشديد ويقال فيه عبد الله بن محمد أيضا أحد الائمة المتكلمين ووفاته بعد الأربعين

ومائتين فيما يظهر ذكره أبو عاصم العبادي الشافعي في طبقة أبي بكر الصيرفي وابن النجار في تاريخ بغداد وذكر بينه وبين عباد بن سليمان مناظرة وعباد بن سليمان هذا من رؤس المعتزلة وابن كلاب من أئمة السنة كان يقول ان صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ثم زاد على سائر أهل السنة فذهب كعباد بن سليمان ان كلامه تعالى لا يتصف بالامر والنهي والخبر في الازال لحدوث هذه الامور وقدم الكلام النفسي وانما يتصف بذلك فيما لا يزال فالزمهما اثمتنا أن يكون القدر المشترك موجودا بغير واحد من خصوصياته فهذه هي مقالة ابن كلاب التي ألزمه أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول وكان عباد ينسب به لا يذكر لعله لتلك المقالة أولان المعتزلة بأسرهم يقولون للصفاتية أعني مثبتى الصفات لقد كفرنا النصارى بثلاث وكفرتم بسبع وهو تشنيع من سفهاء المعتزلة على الصفاتية ما كفرت الصفاتية ولا أشركت وانما وجدت وأثبتت صفات قديم واحد بخلاف النصارى فانهم أثبتوا قدماء فاني يستويان أو يتقاربان وقد ذكره والد الفخر الرازي في آخر كتاب غاية المرام في علم الكلام فقال ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي ذم المعتزلة في مجلس المأمون وفضهم ببيانه وهو أخو يحيى بن سعيد القطان صاحب الجرح والتعديل اه قال التاج السبكي وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله فلم أتتبع الى الآن شيئا وان تحققت شيئا ألحقته ان شاء الله قالت الرجل معروف بابن كلاب واسمه عبد الله واختلف في اسم أبيه على قولين محمد أو سعيد وظاهر سياق أئمة النسب ان كلابا اسم جده أو لقب جده وان كان سبق في أول الترجمة خلاف ذلك فانه مبني على غير مشهور ويحيى بن سعيد القطان جده فروخ وهو من موالى تميم ولم أر من ذكر له أخا اسمه عبد الله ولم يأت بهذه الغريبة الا والد الفخر فيحتاج الى متابعة قوية والله أعلم وأما أبو العباس القلانسي فانه من طبقة ابن فورك بل من طبقة أصحابه فكيف يصح قوله وقد سبقه أي الأشعري كما في التبصرة النسفية والذي يظهر أن صاحب المقالات انما هو والده أبو اسحق ابراهيم بن عبد الله القلانسي وهو أيضا في الطبقة الثانية من أصحاب أبي الحسن الأشعري معاصر لابن فورك ولا بد من التأمل والنظر في هذا المقام والله أعلم

(الفصل الثاني) اذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الاشاعرة والماتريدية قال الخياطي في حاشيته على شرح العقائد الاشاعرة هم أهل السنة والجماعة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر يطلق ذلك على الماتريدية أصحاب الامام أبي منصور وبين الطائفتين الاختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها اه وقال الكستلي في حاشيته عليه المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار هم الاشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة أي طريق النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة أي طريقة الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياشي تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني صاحب محمد بن الحسن صاحب الامام أبي حنيفة وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستدعاء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الاخر الى البدعة والضلالة اه وقال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقده واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وان اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك أو في لمية ما هنالك وبالجملة فهم بالاستقرار ثلاث طوائف الأول أهل الحديث ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية أعني الكتاب والسنة والاجماع الثانية أهل المنظر العقلي والصناعة الفكرية وهم الاشعرية والحنفية وشيخ الاشعرية أبو الحسن الأشعري وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطاب

يتوقف السمع عليه وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوارحه فقط والعقلية والسمعية في غيرها
واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية الا في مسألة التكوين ومسألة التقليد الثالثة أهل الوجدان
والكشف وهم الصوفية ومبادئهم مبادئ أهل النظار والحديث في البداية والكشف والالهام في النهاية
اه وليعلم أن كلا من الامامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله عنهما وجزاهما عن الاسلام خير المبدءا
من عندهما وأيا ولم يشتقا مذهباً انما هما مقرران لمذاهب السلف مناضلان عما كانت عليه أصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحدهما قام بنصرة نصوص مذهب الشافعي ومادلت عليه والثاني قام
بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة ومادلت عليه وناظر كل منهما ذوى البدع والضلالات حتى انقطعوا
ولوا منهزمين وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي الذي تقدمت الإشارة اليه فالانتساب اليهما
انما هو باعتبار ان كلا منهما عقد على طريق السلف نطقاً وتمسكاً وأقام الحجج والبراهين عليه فصار
المقتدى به في تلك المسالك والدلائل يسمى أشعرياً وماتريدياً وذكر العزيز بن عبد السلام أن عقيدة
الأشعري اجمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافقه على ذلك من أهل عصره
شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصري وأقره على ذلك التقي
السبكي فيما نقله عنه ولده التاج وفي كلام عبد الله الميورقي المتقدم بذكره ما نصه أهل السنة من
المالكية والشافعية وأكثر الحنفية بلسان أبي الحسن الأشعري يناضلون ويحجته يحتجون ثم قال ولم
يكن أبو الحسن أول متكلم بلسان أهل السنة انما جرى على سنن غيره أو على نصرة مذهب معروف
فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهباً انفرده ألا ترى أن مذهب أهل المدينة
نسب الى مالك ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي ومالك انما جرى على سنن من كان
قبله وكان كثير الاتباع لهم الا انه لما زاد المذهب بيانا وبسطاً عزي اليه كذلك أبو الحسن الأشعري
لا فرق ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتواليه في نصرته ثم عدد خلقاً من أئمة
المالكية كانوا يناضلون عن مذهب الأشعري ويبدعون من خالفه اه قال التاج المالكية أخص
الناس بالأشعري اذ لا تحفظ مالكا غير أشعري ويحفظ من غيرهم طوائف جنحوا امالي اعترال أو الى
تشبيهه وان كان من جنح الى هذين من رعاى الفرق وذكر ابن عساكر في التبيين أبا العباس الحنفي يعرف
بقاضي العسكرو وصفه بأنه من أئمة أصحاب الحنفية ومن المتقدمين في علم الكلام وحكى عنه جملة من
كلامه فمن قوله وجدت لأبي الحسن الأشعري كتباً كثيرة في هذا الفن يعني أصول الدين وهو قريب
من مائتي كتاب والموجز الكبير يأتي على عامة ما في كتبه وقد صنف الأشعري كتاباً كبيراً تصحيح مذهب
المعتزلة فانه كان يعتقد مذهبهم ثم بين الله ضلالهم فبان عما اعتقده من مذهبهم وصنف كتاباً ناقضاً لما
صنف للمعتزلة وقد أخذ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن وصنف أصحاب الشافعي
كتباً كثيرة على وفق ما ذهب اليه الأشعري الا ان بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأ أبا
الحسن في بعض المسائل مثل قوله التكوين والمكون واحد ونحوها فمن وقف على المسائل التي أخطأ
فيها أبو الحسن وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه فقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل
السنة والجماعة ونظروا فيها

* (ذكر البحث عن تحقيق ذلك) *

قال التاج السبكي سمعت الشيخ الامام الوالد يقول ما تضمنته عقيدة الطحاوي هو ما يعتقد الأشعري
لا يخالف الا في ثلاث مسائل اه قلت وكانت وفاة الطحاوي بمصر في سنة احدى وثلاثين وثلاثمائة فهو
معاصر لأبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي ثم قال التاج السبكي وأما أعلم أن المالكية
كلهم أشاعرة لا استثنى أحداً والشافعية غالبهم أشاعرة لا استثنى الا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال

من لا يعبا الله به والحنفية أكثرهم أشاعة أعني يعتقدون عقيدة الأشعرى لا يخرج منهم إلا من
 لحق منهم بالمعتزلة والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعة لا يخرج منهم إلا من لحق بأهل التجسيم
 وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم وقد تأملت عقيدة أبي جعفر الطحاوي فوجدت
 الأمر على ما قال الشيخ الإمام الوالد وعقيدة الطحاوي زعم أنها الذي عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد
 ثم تصفحت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبينهم خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة منها
 معنوي ستة مسائل والباقي لفظي وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم منها
 تكفيرا ولا تبديعا صرح بذلك الأستاذ أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم وهو غني عن
 التصريح لوضوحه ومن كلام الحافظ الذهبي الأصحاب كلهم مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم أجمعون
 على ترك تكفير بعضهم بعضا مجمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق فإنهم حين
 اختلفت بهم مستشعرات الأهواء والطرق كفر بعضهم بعضا ورأى تبريه ممن خالفه فرضا قال التاج
 السبكي ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة رضي الله عنهما ولكن
 الكلام بتقدير الصحة ولي قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل وضممت إليها مسائل اختلفت الأشاعة
 فيها مع تصويب بعضهم بعضا في أصول العقيدة ودعواهم أنهم أجمعون على السنة وقد ولى كثير من
 الناس بحفظ هذه القصيدة لاسمها الحنفية وشرحها من أصحابي الشيخ العلامة نور الدين محمد بن أبي
 الطيب الشيرازي الشافعي وهو رجل مقيم في بلاد كبلان ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين
 وسبع مائة وأقام يلزم حلقتي نحو عام ونصف ولم أر فيه من العجم في هذا الزمان أفضل منه ولا
 أدب وأما أذكر لك قصيدتي في هذا المكان لتستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت عليه

الورد خذل صبيغ من انسان * أم في الحدود شقائق النعمان
 والسيف لحظك سل من أجفان * فسطا كشل مهند وسمان
 بالله ما خلقت لحاظك باطلا * وسدى تعالى الله عن بطلان
 وكذا عقلت لم يركب يا أخى * عبنا وودع داحل الجثمانى
 لكن ليسعد أوليشقى مؤمن * أو كافر فبنوا لورى صنفان
 كذب ابن فاعلة يقول بجهله * الله جسم ليس كالجثمانى
 واعلم بان الحق ما كانت عليه * صحابة المبعوث من عدنان
 قد نزهوا الرحمن عن شبه وقد * دانوا بما قد جاء في القرآن
 ومضوا على خير وما عقدوا * مجالس في صفات الخالق الديان
 وأنت على أعقابهم علماؤنا * غرسوا ثمارا يجتنبها الجاني
 كالشافعي ومالك وكأحمد * وأبي حنيفة والرضي سفيان
 وكشيل امحق وداود ومن * يقفوا طرائقهم من الاعيان
 وأنى أبو الحسن الامام الأشعرى * مبينا للحق اى بيان
 ومناضلا عما عليه أولئك الا * سلاف بالحرر والاتقان
 ما ان يخالف مالك والشافعي * وأحمد بن محمد الشيباني
 لكن يوافق قولهم وزيده * حسنا وتحققا وفضل بيان

ومنها

ومنها والكل معتقدون أن الهنا * متوحد فرد قديم داني * حى عليم قادر متكلم
 عال ولا يعنى علو مكان * باق له سمع وابصار يرشد جميع ما يجري من الانسان
 الى أن قال يا صاح ان عقيدة النعمان * نوالشعرى حقيقة الايمان

كلاهما والله صاحب سنة * بهدى نبي الله مقتديان * لاذا يبدع ذا ولا هذا وان
تحتسب سواه وهمت في الحسبان * من قال ان ابا حنيفة مبدع * رأيا فذلك قائل الهديان
أو ظن ان الاشعري مبدع * فلقد أساء وباء بالحسبان * كل امام مقتدى ذو سنة
كالسيف مسلوا على المسلمين * والخلف بينهما قليل أمره * سهل بلا بدع ولا كفران
فيما يقل من المسائل عدة * ويهون عند طاعن الاقران * ولقد يؤل خلافها مالى
لفظ كالاستثناء في الايمان * وكنعها ان السعيد تضلل أو * يشقى ونعمة كافر خوان

الاشعري يقول أنا مؤمن ان شاء الله وأبو حنيفة يقول أنا مؤمن حقوا والاشعري يقول السعيد من كتب
في بطن أمه سعيدا والشقي من كتب في بطن أمه شقيا لا يتبدلان وأبو حنيفة يقول قد يكون سعيدا ثم
ينقلب والعباد بالله شقيا وبالعكس والاشعري يقول ليس على الكافر نعمة وكل ما يتقلب فيه استدراج
وأبو حنيفة يقول عليه نعمة ووافقه من الاشاعرة أبو بكر الباقلاني فهو مع الحنفية في هذه كما ان يري
معنا في مسألة الاستثناء ثم ساق في قصيدته هذه المسائل التي عزيت الى الاشعري فيها انكار الرسالة بعد
الموت وهي من الكذب عليه وفي كتبه وكتب أصحابه خلاف ذلك ثم ذكر مسألة الرضا والارادة وقال
فاعلم ان المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما وعن الاشعري افتراقهما وقيل ان ابا حنيفة لم يقل بالاتحاد
فيهما بل ذلك مكذوب عليه فعلى هذا انقطع النزاع وانما الكلام يتقد برخصة الاتحاد عنده وعند أكثر
الاشاعرة على ما يعرى الى أبي حنيفة من الافتراق منهم امام الحرمين وغيره آخرهم الشيخ محيي الدين
النووي رحمه الله تعالى قال هما شيء واحد ولكن أنالا اختار ذلك والحق عندي انهما مظهران كما هو
منصوص الشيخ أبي الحسن ثم ذكر ما نسب الى الاشعري من عدم صحة ايمان المقلد وقد أنكر القشيري
ذلك في رسالته شكايه أهل السنة وقال انه مكذوب عليه ثم قال

وكذلك كسب الاشعري وانه * صعب ولكن قام بالبرهان

من لم يقل بالكسب مال الى اعتراض * ل أو مقال الجبردي الطغيان

كسب الاشعري كما هو مقرر في مكانه انه يضطر اليه من ينكر خلق الافعال وكون العبد مجبرا والاول
اعتزال والثاني جبر فكل أحديشبت واسطة لكن بعسر التعبير عنها وتناولها بالفرق بين حركة
المرتفع والمختار وقد اضطرب المحققون في تحرير هذه الواسطة والحنفية يسمونها الاختيار والذي تحرروا
لنا ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري أثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار
ليكونه منطوق القرآن والقوم أثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار بقدرة العبد وللقاضي أبي بكر مذهب
يزيد على مذهب الاشعري فلعله رأى القوم ولا امام الحرمين والغزالي مذهب يزيد على المذهبين جميعا
ويدنو كل الدنو من الاعتزال وليس هو هو ثم قال وقد عرفنا ان الشيخ الوالد كان يقول ان عقيدة
الظحاوي لم تشمل الاعلى ثلاث ولكنها نحن جمعنا الثلاث الاخر من كلام القوم أولها ان الرب تعالى له
عندنا أن يعذب الطائعين ويثيب العاصين كل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل ولا يجزع عليه في ملكه
ولا داعي له الى فعله وعندهم يجب تعذيب العاصي وانابة المطيع ويمتنع العكس

وجوب معرفة الاله الاشعري * يقول ذلك بشرعة الديان

والعقل ليس بما كمل لكن له الا * دراك لاحكم على الحيوان

وقضوا بان العقل يوجبها وفي * كتب الفروع لصاحبنا وجهان

وبأن أوصاف الفعالي قديمة * ليست بحادثة على الحدوثان

وبأن مكتوب المصاحف منزل * عين الكلام لمنزل القرآن

والبعض أنكر ذافان بصدق فقد * ذهبت من التعداد مسئلتان

هذي ومسئلة الارادة قبلها * أمران فيما قال مكذوبان
وكما انتفى هاذالك عنهم هكذا * عنا انتفى مما يقال اثنان
قالوا وليس يجازي تكليف ما * لا يستطيع فني من الفتيان
وعليه من أصحابنا شيخ العسرا * ق وجه الاسلام ذو الاتقان
(مسئلة) تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقيين وجه الاسلام
الغزالي وابن دقيق العيد

قالوا وتمتنع الصغار من نبيشي لاله وعندنا قولان * والمنع مبرور عن الاستاذ وال
سقاى عياض وهو ذور حيان * وبه أقول وكان مذهب والدي * رفعا لرتبتهم عن النقصان
والاشعري امامنا لكننا * في ذا نخالفه بكل لسان
الى أن قال هذا الامام وقيله الشقاى يقولان البقا الحقيقة الرحان
وهما كبير الاشعرية وهو قاف * ليزائد في الذات لا امكان * والشيخ والاستاذة لاقان في
عقد وفي أشياء مختلفان * وكذا ابن فورك الشهيد وجه الا * سلام خصم الافك والبتهان
وابن الخطيب وقوله ان الوجو * د يزيد وهو الاشعري الثاني
والاختلاف في الاسم هل هو والشمسي واحد لا اثنان أو غيران
والاشعرية بينهم خلف اذا * عدت مسائله على الانسان
بلغت مئين وكلهم ذو سنة * أخذت عن المبعوث من عدنان
وكذلك أهل الرأي مع أهل الحد * يث في الاعتقاد الحق متفقان
وما ان يكفر بعضهم بعضا ولا * أزرى عليه وسامه بهوان
الا الذين يعزل عنهم فهم * فيه تمت عنهم الفتيان
هذا الصواب فلا تظن غيره * واعقد عليه بخنصر وبنان

ومنها

وهي طويلة أوردت منها القدر المذكور مع البيان الاجمالي وأما التفصيل في المسائل المختلف فيها بين
الفريقين فانها بلغت خمسين مسئلة وسأذكرها في فصل مختص به وهذه القصيدة على وزن قصيدة لابن
زفيل رجل من الحنابلة وهي ستة آلاف بيت ترد فيها على الاشعري وغيره من أئمة السنة وجعلهم جهمية
تارة وكفار أخرى وقدرد عليها شيخ الاسلام التقي السبكي في كتاب سماه السيف الصقيل ونحن نورد منه
ما ذكر في مقدمته في الجمل النافعة المفيدة وما أطن ولده التاج أراد في قصيدته المذكورة
كذب ابن فاعله يقول بجهله * الله جسم ليس كالجسمان

الا الاشارة الى هذا الرجل وان لم يصرح به وهذا أول قصيدة ابن زفيل

ان كنت كاذبة الذي حدثتني * فعليك اثم الكاذب الفتان
جهنم بن صفوان وشيعته الاولى * مجدوا صفات الخالق الديان
بل عطلوا منه السموات العلى * والعرش أخلاوه من الرحان
والعبد عندهم فليس بفاعل * بل فعله كتحرك الرحمان

الى آخر ما قال وهذا نص الشيخ تقي الدين السبكي في شرحه على هذه القصيدة لا تشتغل من العلوم الا بما
ينفع وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو وبأخذها عن شيخ سالم العقيدة وبجنب علم
الكلام والحكمة اليونانية والاجتماع بمن هو فاسد العقيدة أو النظار في كلامه وليس على العقائد أضرب
من شين علم الكلام والحكمة اليونانية وهما في الحقيقة علم واحد وهو العلم الالهى لكن اليونان
طلبوه بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل وافتروا ثلاث فرق احداها غلب عليها جانب العقل

وهم المعتزلة والثانية غلب عليها باب النقل وهم الحشوية والثالثة استوى الامر ان عندها وهم الاشعرية
 وجميع الفرق الثلاثة في كلامها مخاطرة اما خطأ في بعضه واما سقوط هيبه والسالم من ذلك كله ما كان
 عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة ولهذا كان الشافعي رضي الله عنه
 ينهي الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال في الفقه وهو طريق السلامة ولو بقي الناس
 على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الاولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة لكن حدثت بدع
 اوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم عن أن تزيغ بهم اقلوب المهتدين والفرقة
 الاشعرية هم المتوسطون في ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة
 وسائر الناس وأما المعتزلة فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة ساعدتهم بعض الخلفاء ثم اتخذوا
 وكفى الله تعالى شرهم وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما فحولة المتكلمين
 من أهل الاسلام والاشعرية أعد لهم ما لانها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح وأما
 الحكمة اليونانية فالناس مكتفون شرها لان أهل الاسلام كلهم يعرفون فسادها ومجانبتها للاسلام
 وأما الحشوية فهي طائفة رذيلة جهال ينتسبون الى أجدوا جذ مبرأ منهم وسبب نسبهم اليه انه قام في
 دفع المعتزلة وثبت في المحنة رضي الله عنه ونقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا هذا
 الاعتقاد السيئ وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم الا من عصمه الله تعالى وما زالوا من حين نبغوا مستذلين
 ليس لهم رأس ولا من يناظر وانما في كل وقت لهم ثورات ويتعلقون ببعض اتباع الدول ويكفي الله تعالى
 شرهم وما تعلقوا بأحد الا وكانت عاقبته الى سوء وأفسدوا اعتقاد جماعة شذوذ من الشافعية وغيرهم
 ولا سيما من بعض المحدثين الذين نقصت عقولهم أو غلب عليها من أضلهم فاعتقدوا انهم يولون بالحديث
 ولقد كان أفضل المحدثين زمانه بدمشق ابن عساكر يمتنع من تحديثهم ولا يمكنهم بحضوره بمجلسه وكان
 ذلك أيام نور الدين الشهيد وكانوا مستذلين غاية الذلة ثم جاء في أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء
 واطلاع ولم يجد شيئا يهديه وهو على مذهبهم وهو جسور متجرب لتقرير مذهبه ويجد أمور بعيدة
 فحسارته ياتزمها فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى وان الله سبحانه وتعالى مازال فاعلا وان
 التسلسل ليس بحال فيما مضى كما هو فيما سيأتي وشق العصا وشوش عقائد المسلمين وأغرى بينهم ولم
 يقتصر على العقائد في علم الكلام حتى تعدى وقال ان السفر لزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم معصية وقال
 ان الطلاق الثلاث لا يقع وان من حلف بطلاق امرأته وحنث لا يقع عليه طلاق واتفق العلماء على حبسه
 الحبس الطويل فحبسه السلطان ومنعه من الكتابة في الحبس وأن لا يدخل عليه بدواة ومات في الحبس
 ثم حدث من أصحابه من يشيع عقائده ويعلم مسائله ويلقي ذلك الى الناس سرا ويكنمه جهرا فقم الضرر
 بذلك حتى وقفت في هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر فيها عقائده وعقائد غيره وزعم
 بجهله ان عقائده عقائد أهل الحديث فوجدت هذه القصيدة تصنيفا في علم الكلام الذي نهى العلماء
 من النظر فيه لو كان حقا وفي تقرير العقائد الباطلة فيه وبرعهم اوزياده على ذلك وهي جل العوام
 على تكفير كل من سواه وسوى طائفته فهذه ثلاثة أمور هي مجامع ما تضمنته هذه القصيدة والاول من
 الثلاثة حرام لان النهي عن علم الكلام ان كان نهى تنزيه فيما تدعو الحاجة الى الرد على المبتدعة فيه
 فهو نهى تحريم فيما لا تدعو الحاجة اليه فكيف فيما هو باطل والثاني من العلماء مختلفون في التكفير
 به ولم ينته الى هذا الحد أمام هذه المبالغة ففي بقاء الخلاف فيه نظر وأما الثالث فنحن نعلم بالقطع ان
 هؤلاء الطوائف الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون وليسوا بكافرين
 فالقول بأن جميعهم كفار وجل الناس على ذلك كيف لا يكون كفرا وقد قال صلى الله عليه وسلم اذا قال
 المسلم لا خية يا كافر فقد باء بها أحدهما ولضرورة أوجب بأن بعض من كفرهم مسلم والحديث

اقتضى انه يبيحها أحدهما فيكون القائل هو الذي باعها ثم حكى رد امام الحرمين على السجري وأطال في العبارة وقد اقتصرنا على القدر المذكور لاني لست بصدد بيان اعتقادهم والرد على أقوالهم وله محل غير هذا والله أعلم

* (الفصل الثالث في تفصيل ما أجمل آنفا من ذكر المسائل المختلف فيها بين الاشاعرة والماتريدية ليكون المطالع لها على بصيرة) * اعلم أنه تقدم النقل عن التقي السبكي ان الاختلاف بين الفريقين في ثلاث مسائل فيما استنبطه من عقيدة أبي جعفر الطحاوي وزاد ولده التاج ثلاثة أخرى استخرجها من كتاب الماتريدية وزاد غيره سبعة أخرى وأورد الفاضل عبد الرحيم بن علي الحنفى في كتابه نظم الفرائد وجع الفوائد أربعين مسألة براهينها وحججها وأطال الكلام فيها جدا وكذا العلامة ملا علي القاري في شرح الفقه الاكبر وذكر العلامة ابن البياض في كتابه اشارات المرام من عبارات الامام حسين مسألة ولنقتصر على ايراد عبارته باختصارها وجمعها ما تشئت من الاقوال قال رحمه الله تعالى فمن الخلافات بين جمهور الماتريدية والاشعرية الوجود والوجود عين الذات في التحقيق واختاره الاشعري خلافا لهم والاسم اذا أريد به المدلول عين المسمى ولا ينقسم كالصفات الى ماهو عين والى ماهو غيره والى ما ليس هو ولا غيره واختاره كثير منهم ويعرف الصانع حق المعرفة واختاره بعضهم وهو الحق كفى المناخ لا ممدى وصفات الافعال راجعة الى صفة ذاتية هي التكوين أى مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود وليس عين المكون واختاره الحرث المحاسبي كما في معالم السنن للخطابي والبقاء هو الوجود المستمر وليس صفة زائدة واختاره الباقلاني والاستاذ وكثير منهم والسمع بلا جرح صفة غير العلم وكذا البصر واختاره امام الحرمين والرازي وكثير منهم وليس ادراك الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شأنه تعالى وليس احساس الشئ باحدى الحواس الخمس علمابه بل آله والعقل ليس علمابه بعض الضروريات واختاره كثير منهم ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وارادته وحدوث العالم ودلالة المعجزة على صدق الرسول ويجب تصديقه ويحرم الكفر والتكذيب لامر البعثة وبلوغ الدعوة والحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده اجالا عقليا أى يعلم به حكم الصانع في مدة الاستدلال في هذه العشرة كفى التوضيح وغيره لا لاجاب العقل للحسن والقبح ولا مطلقا كما زعمته المعتزلة أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعى واختار ذلك الامام القفال الشاشي والصيرفي والحلي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وكثير من متقدميهم كفى القواطع للامام أبي المظفر السمعاني الشافعي والكشف الكبير وهو مختار الامام القلانسي كفى التبصرة البغدادية ولا يجوز نسخ ما يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر واختاره المذكورون والقبح والحسن بمعنى الامر والنهي لحكمة الامر الناهي والحسن بمعنى كون الفعل بحيث يدرك بالعقل اشتماله على عاقبة جيدة والقبح بمعنى كونه يدرك به عدم اشتماله على ذلك لما يتصور أن يفعله الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كفى التبصرة والتعديل والتسديد وكل ما صدر منه تعالى فهو حسن اجاءا ويستحيل عقلا اتصافه تعالى بالجور وما لا ينبغي فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلا لمنافاته للحكمة فيجزم العقل بعدم جوازه كفى التنزيهات ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو الشرط واختاره الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني كفى التبصرة وأبو حامد الاسفرايني كفى شرح ابن السبكي لعقيدة أبي منصور وأفعاله تعالى معاملة بالمصالح والحكم تفضلا على العباد فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الاصلح واختاره صاحب النقا صد وفقهاؤهم كفى كاشف الطوابع ولا تؤول المتشابهات ويفوض أمرها الى الله تعالى مع التنزيه عن ارادة طواهرها واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والحرث المحاسبي والقطاني والقلانسي كفى التبصرة البغدادية ولا يسمع الكلام النفسى

بل الدال عليه واختاره الاستاذ ومن تبعه كافي التبصرة لابي المغين النسفي والنفسى ما ذكره الله عز وجل
 في الازل بلا صوت ولا حرف كافي الارشاد للامام ابي الحسن الرستغنى وهو مذهب السلف كافي نهاية
 الاقدام وهو اخبار في الازل واختاره الاشعري كافي المناجى وكثير من الاشاعرة كافي الصحائف والروايات
 نوع مشاهدة للروح قد يشاهد الشيء بحقيقته وقد يشاهده بمثاله كافي التأويلات الماتريديّة والتيسير
 واختاره مالك والشافعي والاستاذ والغزالي والدليل النقلى يفيد اليقين عند توارد الأدلة على معنى واحد
 بطرق متعددة وقرائن متضمنة واختاره صاحب الابكار والمقاصد وكثير من المتقدمين والمحبة بمعنى
 الاستحسان لا مطلق الارادة فلا يتعلق بغير الطاقة واختاره كثير منهم والاستطاعة صالحة للضدين على البديل
 واختاره القلانسي وابن شريح البغدادي كافي التبصرة البغدادية وكثير منهم كافي شرح المواقف
 واختيار العبد مؤثرا لقدرتان المؤثرتان في محلين وهو الكسب لمقارنة الاختيار بلا تأثير أصلا واختاره
 الباقلاني كافي المواقف وهو مذهب السلف كافي المنطوقة للمحقق المرغوى واختاره الاستاذ أبو اسحق
 الاسفراينى وامام الحرمين في قوله الاخبار ان اختياره مؤثر في المراد بمعاونة قدرة الله تعالى ولا تجتمع القدرتان
 المؤثرتان بالاستقلال ولا يلزم تماثل القدرتين لان المماثلة بالمساواة من وجه يقوى المتماثلان فيه وان
 لم يكن من كل وجه ولا يزيد ولا ينقص الايمان أى التصديق البالغ حق الجزم واختاره امام الحرمين
 والرازي والآتدي والنووي كافي شرح السبكي وغيره وليس مشكوكا متفاوت الافراد قوة وضعف فانه
 في التصديق بمعنى العلم وهو شرط للتصديق بالكلام النفسى المعتبر في الايمان كافي التعديل والمسامرة
 على ما اختاره الاشعري في رواية الباقلاني وكثير منهم كافي المسامرة وغيره والتفاوت في العصر الاول بزيادة
 المؤمن به وبعده بحسب الكيفيات من الاشراف واستدامة الثمرات ويعتمد ايمان الثاني عن العمران
 تنال للمخبر واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطاني والمحاسبي والكرائسي والقلانسي كافي التبصرة
 البغدادية ولا استثناء في الايمان بوجود اعتبار الحال لا ايمانه الشك ولو باعتبار المسائل واختاره الباقلاني
 وابن مجاهد كافي التبصرة البغدادية والشقي في الحال قد يسعد واختاره الباقلاني كافي شرح السبكي وينعم
 الكافر في الدنيا لكونها نعمة في الحال وتقبل توبة اليأس واختاره كثير منهم كافي شرح المقاصد
 والانبياء معصومون عن الصغائر قصدا وعن الكائز قطعاً واختاره الاستاذ قال النووي وهو مذهب
 المحققين من المتكلمين والمحدثين والذكورية شرط النبوة واختاره كثير منهم والمجتهد يخطئ ويصيب
 والحق عند الله واحد واختاره المحاسبي والقطاني والاستاذ أبو اسحق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم
 كافي الكشف الكبير وتصح امامة المفضل واختاره الباقلاني وكثير منهم كافي المواقف وبالموت يحصل
 الخروج للروح والازهاق لا قطع البقاء فهو وجودى كافي التبصرة النسفية واختاره القلانسي كافي
 التبصرة البغدادية والاعراض لا تعاد واختاره القلانسي وهو أحد الروايتين عن الاشعري كافي المواقف
 فهذه خمسون مسألة خلافية في التفاريع الكلامية ذهب اليه جمهور الماتريديّة وخالفهم فيه جمهور
 الاشاعرة كل ذلك مأخوذ من كلام الامام أبي حنيفة ومستفادها منه امامن العبارة أو الاشارة أو الدلالة
 أو الاقتضاء أو مفهوم المخالفة فانه يعتبر اكثرها في الرواية والله أعلم

* (الفصل الرابع) * هذه المسائل التي تلقاها الامامان الاشعري والماتريدي هي أصول الائمة رحيم
 الله تعالى فالاشعري بنى كتبه على مسائل من مذهب الامامين مالك والشافعي أخذ ذلك بوسائط فايدھا
 وهذبها والماتريدي كذلك أخذها من نصوص الامام أبي حنيفة وهي في خمسة كتب الفقه الاكبر والرسالة
 والفقه الاوسط وكتاب العلم والمتعلم والوصية نسبت الى الامام واختلف في ذلك كثير افنهم من يشكر عز وھا
 الى الامام مدانة وانھا ليست من عمله ومنهم من ينسبھا الى محمد بن يوسف البخاري المسكني بأبي حنيفة وهذا
 قول المغترلة لمافيهام من ابطال نصوصهم الزائفة وادعائهم كون الامام منهم كافي المناقب الكردرية وهذا

كذب منهم على الامام فانه رضى الله عنه وصاحبه اول من تكلم في اصول الدين وأتقنها بقواطع البراهين على رأس المائة الاولى في التبصرة البغدادية أول متكلمي أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة ألف فيه الفقه الاكبر والرسالة في نصرة أهل السنة وقدنا طر فرقة الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية وكانت دعائهم بالبصرة فساخر اليها نيفا وعشرين مرة وفضهم بالادلة الباهرة وبلغ في الكلام الى انه كان المشار اليه بين الانام واقتنى به تلامذته الاعلام اه وفي مناقب الكردي عن خالد بن زيد العمري انه كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وحجاد بن أبي حنيفة قد خصموا بالكلام الناس أي الزموا المخالفين وهم أئمة العلم وعن الامام أبي عبد الله الصمري ان الامام أبا حنيفة كان متكلم هذه الامة في زمانه وفقههم في الحلال والحرام وقد علم مما تقدم ان هذه الكتب من تأليف الامام نفسه والصحيح ان هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الامام التي أملاها على أصحابه كحماد وأبي يوسف وأبي مطيع الحكم ابن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي فنهج الذين قاموا بجمعها وتلقاها عنهم جماعة من الأئمة كإسماعيل بن حماد ومحمد بن مقاتل الرازي ومحمد بن سماعة ونصير بن يحيى البلخي وشهداد بن الحكم وغيرهم الى ان وصلت بالاسناد الصحيح الى الامام أبي منصور الماتريدي فن عزاهن الى الامام صح لكون تلك المسائل من أملائه ومن عزاهن الى أبي مطيع البلخي أو غيره ممن هو في طبقته أو ممن هو بعدهم صح لكونها من جمعه ونظير ذلك المسند المنسوب للامام الشافعي فانه من تخرج أبي عمرو ومحمد بن جعفر ابن محمد بن مطر النيسابوري والابن العباس الاصم من أصول الشافعي ونحن نذكر لك من نقل من هذه الكتب واعتمد عليها فن ذلك نفي الاسلام على بن محمد البردوي قد ذكر في أول أصوله جلة من الفقه الاكبر وكتاب العالم والرسالة وذكر بعض مسائل الكتب المذكورة في كل من شروح الكافي لحسام الدين السغناقي والشامل للقوام الاتقاني والشافعي لجلال الدين الكولاني وبيان الاصول للقوام السكاكي والبرهان للنجاري والكشف لعلاء الدين النجاري والتقرير لأكمل الدين الباري وذكر الرسالة بنماها في أوخر خزنة الاكمل للهمداني وذكرها الامام الناطقي في الاجناس وذكر كثير من مسائل كتاب العالم في المناقب للامام نجم الدين النسفي وللخوارزمي والكشف لابي محمد الحارثي الحافظ وبعضها في نكاح أهل الكتاب في المحيط البرهاني وذكر بعض مسائل الفقه الاكبر شيخ الاسلام محمد بن الياس في فتاويه وابن الهمام في المسامرة وذكر بعض مسائل الفقه الاوسط الامام أبو المعين النسفي في التبصرة في فصل التقليد وغيره ونور الدين البخاري في الكفاية في فصل التنزيه وحافظ الدين النسفي في الاعتماد شرح العمدة وكشف المنار والناطقي في الاجناس والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد وأبو شجاع الناصري في البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوي وأبو المحاسن محمود القونوي في شرحها أيضا وشرحه الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني شرحا نفيسا وذكر الوصية بنماها الامام صارم المصري في نظم الجمان ومن المتأخرين القاضي تقي الدين التميمي في الطبقات السنية والقاضي أبو الفضل محمد بن الشحنة الحلبي في أوائل شرح الهداية وذكر بعض مسائلها ابن الهمام في المسامرة وشرحها الشيخ أكمال الدين الباري فقد ذكر جلا من مسائل الكتب الخمسة منقولا عننا في نحو ثلاثين كتابا من كتب الأئمة وهذا القدر كاف في تلقي الامة لها بالقبول والله أعلم

(الفصل الخامس) قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان لكل علم موضوعا ومبادئ ومسائل اذ بها تنوعت العلوم وتمايزت في الفهوم ثم من العلوم ان الناظرين في هذا الشأن أعنى علم التوحيد والباحثين عنه على قسمين فمنهم من نظر نظرا عاما في العلوم من حيث هو معلوم وان كان المقصود أولا بالذات العلم بواجب الوجود ومنهم من نظر نظرا خاصا وذلك فيما يجب لله ويستحيل عليه ويجوز في أفعاله وما يوصل الى ذلك اجمالا وتفصيلا والعلم الحاصل من الاول هو المسمى بعلم الكلام والثاني يسمى بعلم العقائد

وهذا مندرج تحت الأول اندراج الانحص تحت الاعم ولذلك كانت المطالب التي نحصل من الاول أكثر
لشمولها لشؤون الواجب وأحوال الممكن ولذلك حدها العلم بأنه الباحث عن أحوال الواجب وأحوال
الممكنات من حيث المبدأ أو المعاد وما يعم قصد التحقيق وأما الثاني فلا يحصل منه إلا ما عدا ما باعتقاده فقط كما
في هذه العقيدة يعني عقيدة ابن الحاجب والنسفية والممع وغيرها ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينسب
طريق الكلام كما هو طريق الفقهاء والمحدثين وغيرهم حيث اقتصر وأعلى تحصيل العقائد من غير نظر
في العالم بنظر المنسكاه بل اقتصر وأعلى المبادئ السمعية وما قرب من المبادئ العقلية ولذلك يحدها العلم بأنه
العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني فعن قاطع يخرج التقليد وعقلي
يدخل المنسكاه وسمعي يدخل المحدث ووجداني يدخل الصوفي وما حدها المحقق سبعا الدين الكلام حيث
قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية فحدها باعتبار المقصود منه والافهم مشكل لا مكان
ورود منع الجميع وإذا تقرره هذا فنقول لا يكفي في معرفة موضوع هذا العلم أعني علم العقائد ومبادئه
معرفة موضوع الكلام ومبادئه فلا بد من التعرض لذلك بخصوصه فموضوع علم العقائد ذات
الواجب إذا الناظر في علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية أعني صفاته وأفعاله وكل ما يبحث في علم
عن لواحقه الذاتية فهو موضوع لذلك العلم لا يقال موضوع العلم لا يتبين وجوده في ذلك العلم بل في علم آخر
ومن المعلوم أن العلم بوجود الصانع يتبين في هذا العلم فكيف يكون هذا موضوعه لا نأقول نمنع أن موضوع
كل علم انما يتبين وجوده في غيره ولز سلمنا ذلك فمنع أن صانع العالم يتبين وجوده في هذا العلم بل وجوده
بديهي والمذكور انما هو على جهة التبيين قال تعالى أفي الله شك وهذا قال جماعة من المحققين كابن
البناء في مراسمه أو أنه مبين في علم آخر وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل كانهما عليه وأما مسائله
فكل ما جعل الشرع العلم به إيمانا والجهل به كفرا وابتداعا وأما مبادئه فالقواطع العقلية والسمعية
والادرا كانت الوجدانية والحسية

(الفصل السادس) اعلم انه قد اُصطلح أهل هذا الفن على ألفاظ فيما بينهم فلا بد في ابتداء التعليم من
تعلمها ولندكر هنا مشاهيرها فمنها العالم وهو ما نصب علماء على العلم بصانعه مأخوذ من العلم بمعنى العلامة فمن
ثم تعددت العوالم فيقال عالم الانسان وعالم الجن وعالم الملائكة وغيرهم كانه عليه صاحب الكشاف ولما
كان منشأ التسمية في الجميع العلامة وكانت في مجموع العوالم أجلى وأوضح خص المتكلمون العالم بحملته
بما سوى واجب الوجود تغليباً واقتصاراً لانه تعالى يعلم به من حيث أسمائه وصفاته وينقسم العالم
أيضاً على قسمين كبير وهو الفلك وما حواه من جوهر وعرض وصغير وهو الانسان لانه مخلوق على هيئة
العالم الكبير وأوجد الله فيه كل ما أوجده في العالم الكبير ومنها الجوهر وهو ممكن قائم بنفسه هذا عند
المتكلمين وينقسم الى قسمين فرد وهو المالا ينقسم حساً ولاوهما ولا عقلاً وجسم وأقل ما تركيب منه
الجسم جوهران وقيل الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لافي موضوع وهو منحصر في خمسة
هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل لانه اما ان يكون مجرداً أولاً والاوّل مالا يتعلق بالبدن تعلق تدبير
وتصرف أو يتعلق والاوّل العقل والثاني النفس وغير المجرد ما مركب أولاً والاوّل الجسم والثاني اما حال
أو محل الاوّل الصورة والثاني الهيولى وتسمى الحقيقة فالجوهر ينقسم الى بسيط وروحاني كالعقول
والنفوس المجردة والى بسيط جسماني كالاعضاء والى مركب في العقل دون الخارج كماهيات الجوهرية
المركبة من الجنس والفصل والى مركب منهما كالمولدات والممكن مالا يقتضى وجوداً ولا عدماً لذاته
والممكن بالذات ما يقتضى لذاته عدمه والقائم بنفسه هو ما يكون تحيزه بنفسه غير تابع في تحيزه لتحيز
شيء آخر وقد يقال القائم بنفسه ما استغنى بذاته عن محل يقوم به ومنها العرض وهو في مقابلة الجوهر هو
الممكن القائم بغيره ومعنى القائم بغيره ان يكون تابعا في تحيزه لتحيز غيره ومن ثم امتنع قيام العرض

بالعرض عند المتكلم وقد يقال القيام بالغير هو الاختصاص الناعت وهذا التعريف أولى لشموله قيام الصفات الازلية دون الاول اذ هو مختص بالحدث الجسماني والعرض ينقسم عند المتكلمين الى أحد وعشرين نوعا وعند بعضهم ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين على خلاف في ذلك راجع في محله

(الفصل السابع) اعلم ان الكتب الموضوعة في هذا الفن الذي هو علم العقائد على قسمين منهم من يحلها من ذكر الادلة بالكلية كما فعل النسفي وابن الحاجب والمصنف في هذه العقيدة المختصرة المذكورة هنا وكذا في الاربعين له والعز بن عبد السلام وغيرهم ومنهم من يقتضب الادلة اقتضابا كما فعل امام الحرمين في اللمع وابن القشيري في التذكرة الشرقية والمصنف في الرسالة القدسية وهي التي بعد هذه المختصرة وغيرهم والاولون ذكروا المعتقدات وأهملوها من الادلة ونهوا على انه لا بد من تحصيلها بالقاطع وتركوها قابلة للجميع حتى يمكن تبينها بأي طريق من الطرق الثلاثة التي هي طريقة أهل الحديث وطريقة أهل النظر الشاملة للاشاعرة والماتريدية وطريقة أهل التصوف وهذه العقيدة المختصرة التي قدمها المصنف في هذا الكتاب وأهمل فيها الادلة بالكلية تعريضا بذلك فلنشرحها على الطرق الثلاث بحسب الامكان ولكن فلتعلم ان الوجدان الالهامي حصول العلم به قاصر على واجده فلا يمكن تعليمه ولكن تنبيه عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ومن أجل ان هذه العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة تقتصر على ما بينهم من المتفق فيه والمختلف ولا تعرض لخلاف غيرهم اذ هم خارجون عن الجماعة ولان ذكرهم يمنع المقتصر ويشوش على المقصود به تمت المقدمة بما فيها ولنرجع الى المقصود من كلام المصنف ونقول قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر في كتاب التبيين سمعت الشيخ الفقيه الامام سعد بن علي بن أبي القاسم ابن أبي هريرة الاسفرايني الصوفي الشافعي بدمشق قال سمعت الامام الاوحد زين القراء جمال الحرم أبا الفتح عامر بن نجبان عامر الساري بمكة حرسها الله تعالى يقول دخلت المسجد الحرام يوم الاحد فيما بين الظهر والعصر الرابع عشر من شوال سنة خمس وأربعين وخمس مائة وكان في نوع تكسر ودوران رأس بحيث اني لا أقدر ان أقف أو أجلس لشدة ما في فكنت أطلب موضعاً أستريح فيه ساعة على جنبي فرأيت باب بيت الجماعة للرباط الرامشتي عند باب العروة مفتوحاً فقصده ودخلت فيه ووقعت على جنبي الايمن محذاه الكعبة المشرفة مفترشاً يدي تحت خدي لكي لا يأخذني النوم فتنقض طهارتي فاذا رجلاً من أهل البدعة معروف بها جاء ونشر مصلاه على باب ذلك البيت وأخرج لويحاً من جيبه أظنه كان من الحجرة وعابه كتابة فقبله ووضع بين يديه وصلى صلاة طويلة مرسل يديه فيها على عادتهم وكان يسجد على ذلك اللوح في كل مرة واذا أخرج من صلاته سجد عليه وأطال فيه وكان يعمل خدته من الجانبين عليه ويتضرع في الدعاء ثم رفع رأسه وقبله ووضع على عينيه ثم قبله ثانياً وأدخله في جيبه كما كان قال فلما رأيت ذلك كرهته واستوحشت ذلك وقلت في نفسي ليت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حياً فيمينا بيننا ليجرحهم بسوء صنيعهم وما هم عليه من البدعة ومع هذا التفكير كنت أطرده النوم عن نفسي كي لا يأخذني فتفسد طهارتي فبينما أنا كذلك اذ طرأ على النعاس وغلبني فكأنني بين اليقظة والنوم فرأيت عرساً واسعة فيها ناس كثيرون واقفون وفي يد كل واحد منهم كتاب جلد خفاق كلهم على شخص نسأت الناس عن حالهم وعمن في الحلقة قالوا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون ان يقرؤا مذاهبهم واعتقادهم من كتبهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويصيحوا عليه قال فبينما أنا أنظر الى القوم اذ جاء واحد من أهل الحلقة ويده كتاب قبل ان هذا هو الشافعي رضي الله عنه فدخل في وسط الحلقة وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم قال فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في جلاله وكمال منلبسا بالثياب البيض المنسولة النظيفة من العمامة والقميص وسائر الثياب على زى أهل التصوف فرد عليه الجواب ورحب به وقرأ الشافعي بين يديه وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه وبعد ذلك

جاء شخص آخر قبل هو أبو حنيفة رضي الله عنه ويده كتاب فسلم وقعد بجانب الشافعي وقرأ من الكتاب مذهبه واعتاده ثم أتى بعده كل صاحب مذهب إلى أن لم يبق إلا القليل وكل من يقرأ يتعجب بحجج الآخر فلما فرغوا إذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة قد جاء وفي يده كراريس غير مجلدة فيها ذكر عقائدهم الباطلة وهم أن يدخل الحلقة يقرؤها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج إليه واحد ممن كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وزجره وأخذ الكراريس من يده ورمى بها إلى خارج الحلقة وطرده وأهانته قال فلما رأيت القوم قد فرغوا وما بقي أحد يقرأ عليه شيئاً تقدمت قليلاً وكان في يدي كتاب مجلد فناديت وقلت يا رسول الله هذا الكتاب معتقدي ومعتقد أهل السنة لو أذنت لي حتى أقرأه عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وايش ذلك قلت يا رسول الله هو قواعد العقائد الذي صنعه الغزالي فأذن لي في القراءة قال فقعدت وابتدأت (بسم الله الرحمن الرحيم)

*** (كتاب قواعد العقائد * وفيه أربعة فصول) ***

*** (الفصل الأول * في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلتي الشهادة التي هي أحد مباني الإسلام فنقول وبالله التوفيق الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد) وذكر أنه قرأ الخطبة والعقيدة حتى وصل إلى قول الغزالي في العقيدة وأنه تعالى بعث النبي الأمي محمداً صلى الله عليه وسلم إلى كافة العرب والعجم والانس والجن قال فلما بلغت إلى هذا رأيت البشاشة والبشر في وجهه صلى الله عليه وسلم قال فالتفت إلى وقال أين الغزالي فاذا بالغزالي كأنه واقف على الحلقة بين يديه فقال ها أنا ذا يا رسول الله وتقدم وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد عليه الجواب وناولته يده العزيزة والغزالي يقبل يده ويضع خديه عليها تبركاً به ويده العزيزة المباركة ثم قعد قال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر استبشاراً بقراءة أحد مثل ما كان بقراءة علي عليه قواعد العقائد ثم انتهت من النوم وعلى عيني أثر الدمع مما رأيت من تلك الأحوال والمشاهدات والكرامات فانها كانت نعمة جسيمة من الله تعالى سبباً في آخر الزمان مع كثرة الاهواء فنسأل الله تعالى أن يثبتنا على عقيدة أهل الحق وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اه قوله في ترجمة أي بيان عقيدة وهي فعيلة من العقد هو الربط لغة ثم نقل لتصميم القلب على ادراك تصوري أو تصديقي والمراد بالعقيدة هنا هو ما يدب في الانسان به واعتقده كذا عقد عليه قلبه وضميره وأهل السنة تقدم المراد بهم وأصل السنة الطريقة والمراد هنا طريقته صلى الله عليه وسلم خاصة وكلنا الشهادة هي لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي أحد مباني الإسلام إشارة إلى حديث بنى الإسلام على خمس فذكر شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وقد تقدم الحديث وما فيه مفصلاً في كتاب العلم وانما اقتصر على هاتين الكلمتين لاشتمالهما على جميع مسائل التوحيد كما أشار له السنوسي وغيره وتفصيل ذلك أن معنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه الا الله ومعنى الألوهية استغناء الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه فدخل تحت الاستغناء ثمانية وعشرون عقيدة الوجود والقدر والبقاء والمخالفة للعوادث والقيام بالنفس وجوب السمع له والبصر والكلام ولوازمها وهي كونه سمعاً بصيراً متكاملاً وتنزهه عن الغرض في أفعاله وأحكامه وعن وجوب شيء عليه فعلاً وتركاً وعن كون شيء من الممكنات يؤثر بقوة أو دعهها الله فيه واضدادها فحملتها ثمانية وعشرون عقيدة ودخل تحت الافتقار اثنان وعشرون عقيدة الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم ولوازمها وهي كونه حياً قادراً ومريداً وعالم بالوحدانية وحدوث العالم بأسره وان لا تأثير لشيء من الكائنات في أثره ما بالطبع واضدادها فحملتها اثنان وعشرون عقيدة ودخل تحت قولنا محمد رسول الله اثنتا عشرة عقيدة وجوب الصدق للرسول والانباء والامانة والتبليغ واضدادها والايان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وجواز وقوع**

*** (بسم الله الرحمن الرحيم)**
*** (كتاب قواعد العقائد**
وفيه أربعة فصول)
(الفصل الأول) في ترجمة
عقيدة أهل السنة في كلتي
الشهادة التي هي أحد
مباني الإسلام فنقول
وبالله التوفيق الحمد لله
المبدئ المعيد الفعال لما
يريد

الاعراض البشرية عليهم وعدم وقوعها فقد ظهر لك أن قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله تتضمن اثنتين وستين عقيدة منها خمسة وعشرون عقيدة تحت لا اله الا الله واثنتا عشرة عقيدة تحت محمد رسول الله كذا أملاه شيخ مشايخنا الشيخ علي الطولوني المحدث من تقرر بر شيوخه سيدي علي الجزائري المغربي الحنفي رحمه الله تعالى قوله وبالله التوفيق قال أبو البقاء هو الهداية الى وفق الشيء وقدره وما يوافقوه وقال غيره هو جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ويرضاه وقوله المبدئ المعيد قال المصنف في شرح أسماء الله الحسنى معناه الموجد أي كين اليجاد اذ لم يكن مسبوقا بمثله سمي ابداء واذا كان مسبوقا بمثله سمي إعادة والله تعالى بدأ خلق الناس ثم هو الذي يحشرهم والاشياء كلها منه بدت واليه تعود وبه بدت وبه تعود اه وقال أبو منصور البغدادي أجمع المسلمون على أن الله عز وجل هو المبدئ المعيد يبدأ الخلق ثم يعيده واختلفوا في تأويل ذلك فقال الجمهور يبدأ الخلق بإيجاده أولا على غير مثال سبق ويعيده بعد إفتائه إياه كما كان قبل الفناء ومنهم من قال يبدأ الأبدان ويعيدها تارة بعد تارة توكيدا للمحجة الفعال لما يريد أي لا تمتنع عليه مراد من أفعاله وأفعال غيره وقال الفعال معناه يفعل ما يريد على ما يراه لا يعترض عليه أحد ولا يغايبه غالب فيدخل أوليائه الجنة لا يمنعهم مانع ويدخل أعداءه النار لا ينصرهم منه ناصر ويجهل العصاة على ما يشاء الى أن يجازيهم ويعاجل بعضهم بالعقوبة إذا شاء فهو يفعل ما يريد (ذو العرش) أي خالقه ومالكه والعرش الجسم المحيط بسائر الاجسام سمي به لارتفاعه وقيل هو الفلك الاعلى والكرسي فلك الكواكب وورد في الحديث ما السموات السبع والارضون السبع في جنب الكرسي الا كلفة ملقاة في أرض فلاة والكرسي عند العرش كذلك وقال الراغب عرش الله مما لا يعلمه البشر الا بالاسم وقال غيره العرش في الأصل سرير الملك فعبر به عن ملكوت ربنا لانه ملك الملوك واليه يشير قول البيضاوي وقيل المراد بالعرش الملك (المجيد) يحتمل أن يكون صفة للعرش ومجده علوه وعظمته أو صفة لله تعالى أي العظيم في ذاته وصفاته فانه واجب الوجود قام بالقدرة والحكمة ونقل مكي عن بعض انكار أن يكون المجيد نعنا للعرش لانه من صفات الله وهو ممنوع فان العرش قد وصف بالكريم في آخر المؤمنين (والبطش الشديد) معطوف على ما قبله والبطش أخذ بعنف وصوله ومعنى شدة بطشه مضاعفة عنقه وهكذا فسر قوله تعالى ان بطش ربي لشديد فقال مضاعف عنقه وقال السمين ويقال هو سرعة الانتقام وعدم التؤدة في العفو وقوله ان بطش ربي لشديد تنبيه على انه سريع الانتقام كما صرح به في غير موضع ولم يكفه ان ذكره بلفظ البطش حتى وصفه بالشدة وفي هذه الجمل إشارة الى أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وانه تعالى لا يجب عليه شيء لانها دالة على أنه يفعل ما يريد (الهادي) أي المرشد فيقال هداة هداية اذا أرشده (صفوة العبيد) أي خلاصتهم اسم من الاصطفاء وهو الاختيار والعبيد جمع للعبد (الى المنهج) بفتح الميم وسكون النون بالطريق الواضح وكذلك المنهاج والمنهج وقد نزع الطريق من حد منع فهو جاد واضح واستبان والمنهج بالالف مثله (الرشيد) أي المستقيم المصلح (والمسلك السديد) من السداد وهو كل ما يسد به الخلل والمراد هنا الاستقامة فهو يرجع الى معنى الرشيد (المنعم عليهم) أي على العبيد (بعد شهادة التوحيد) الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة وقد يعبر بها عن الاقرار واليمين والحكم والاعلام والتوحيد مصدر وحد اذا أوقع نسبة الواحد الى موضوعه (بحراسة) أي حفظ وصيانة (عقائدهم) التي عقدوا عليها القلوب والضمائر (عن ظلمات) أي شبهات (التشكيك والترديد) أي إيقاع الشك والتردد فيها وتصميم القلب على ادراك تصوري أو تصديقي والتصديق علم ان كان حزما ومطابقة عن موجب وجهل ان لم يطابق واعتقاد ان طابق لغير موجب ويسمى تقليدا وطن ان لم يجزم بها وكان راجحا (الرائق لهم) بمعنى عنايته (الى اتباع) طريقة (رسوله) وحبيبه (المصطفى)

اذى لعرش المجيد والبطش الشديد الهادي صفوة العبيد الى المنهج الرشيد والمسلك السديد المنعم عليهم بعد شهادة التوحيد بحراسة عقائدهم عن ظلمات التشكيك والترديد السالك بهم الى اتباع رسوله المصطفى

المختار صلى الله عليه وسلم (واقفاء) أى اتباع (آثار صحبه) جمع صاحب كركب وراكب وهم الذين
تسرفوا بمشاهدة وجهه وتلقى الأحكام عنه (الأكرمين المكرمين) أى المعظمين المجليين الفضلين
(بالتأييد) الإلهي (والتسديد) أى موافقة الصواب (المتجلي لهم) أى الظاهر لهم ومنه قوله تعالى فلما
تجلى ربه أى ظهر أمره (في ذاته) أى نفسه وعينه وهذا اللفظ ليس من كلام العرب إنما يستعمله
المتكلمون فيقولون ذات الشيء بالمعنى الذى ذكرناه ويستعملونه مفردا ومضافا لظاهر تارة ومضمرا
أخرى وينسكبونه مقطوعا عن الإضافة ومعرفة ومعرفة فأبأل فيقولون ذاتك وذات من الذوات فيجرونه
يجرى النفس به عليه الراغب (وأفعاله) الإبداعية (بمحاسن أوصافه) جمع وصف هو والنعمة مترادفان
وبعضهم جعل النعمة أخص منه فلا يقال نعت الأفعاليها هو محقق بخلاف الوصف والظاهر الأول
والمحاسن جمع حسن على غير قياس (التي لا يدركها) ادراكا كما ينبغي ويليق (الامن) كان له قاب
واع متيقظ لتلقى أسرار تلك المحاسن بالانكشاف ثم (ألقى السمع) وأصغى (وهو شهيد) حاضر القلب وفي هذا
السياق رمز صريح إلى أنه لا يحيط بخلاف حق حقيقة ذات الخالق الإلهية والدهشة وأما اتساع المعرفة
والادراك فأنما يكون في معرفة أسمائه وصفاته وكل يعطى على قدر مقامه واجتهاده فتفاوت المراتب
أنما هو في معرفة الأسماء والصفات فتأمل (المعرف إياهم في ذاته) تعريفا لا يشوبه شك ولا تردد
(أنه) جل وعز (واحد) أكثر العلماء أن الواحد والاحد بمعنى واحد وقال الأزهري الفرق بين الواحد
والاحد في صفاته تعالى أن الاحد بنى لثبتي ما يذكر معه العدد والواحد اسم لمفتتح العدد وتقول ما أتاني
منهم واحد وجاءني منهم واحد والواحد بنى لانقطاع النظير وعوز المثل وقال بعضهم الواحد في الحقيقة
هو الشيء الذى لا جزء له ألبته ثم يطلق في كل موجود حتى أنه ما من عدد الا ويصح وصفه به فيقال عشرة
واحدة ومائة واحدة وقال الراغب الواحد لفظ مشترك يستعمل في ستة أوجه الأول ما كان واحدا في
الجنس أو في النوع كقولنا الإنسان والفرس واحد في الجنس وزيد وعمر واحد في النوع الثاني ما كان
واحدا بالاتصال اما من حيث الحلقة كقولنا شخص واحد واما من حيث الصناعة كقولنا حرفه واحدة
الثالث ما كان واحد العدم نظيره اما في الحلقة كقولنا الشمس واحدة واما في دعوى الفضيلة كقولنا
فلان واحد دهره مثل نسيم وحده الرابع ما كان واحدا لامتناع التجزئ فيه اما لصغره كالهباء واما
لصلابته كاللماش الخامس للمبدأ اما المبدأ الأعداد كقولنا واحد اثنان أولبدأ الخط كقولنا النقطة
الواحدة والوحدة في كلها عارضة قال وإذا وصف الله تعالى به فعمناه أنه لا يجري عليه التجزئ ولا التكثر
وقال المصنف في المقصد الاسنى الواحد هو الذى لا يتجزأ ولا يتثنى اما الذى لا يتجزأ فكالجواهر الواحد
الذى لا ينقسم فيقال أنه واحد بمعنى أنه لا جزء له وكذلك النقطة لا جزء لها والله تعالى واحد بمعنى أنه
يستحيل تقدير الانقسام في ذاته وأما الذى لا يتثنى فهو الذى لا نظيره كالشمس مثلا فانها وان كانت
قابلة للانقسام بالفعل بتجزئة في ذاتها لانها من قبيل الاجسام فهي لا نظير لها الا أنه يمكن أن يكون
لها نظير فان كان في الوجود موجود ينفرد ويتوحد بخصوص وجوده تفردا أو وحدة (لا شريك له)
أى لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلا فهو الواحد المطلق أزلا وأبدا والعبد إنما يكون واحدا اذالم
يكن له في أبناء جنسه نظير في خصلته من خصال الخير وذلك بالاضافة إلى أبناء جنسه وبالاضافة إلى
الوقت اذ يمكن أن يظهر في وقت آخر مثله وبالاضافة إلى بعض الخصال دون الجميع فلا وحدة على
الاطلاق الا الله عز وجل اه وذكر الشيخ أبو منصور البغدادي في الفرق بين الواحد والاحد أقوالا
منها قد تقدم ذكرها آنفا ومنها ما لم يذكر في ذلك قال بعض المتكلمين أنه واحد في ذاته أحد في
صفاته وقال آخرون أنه واحد بلا كيف أحد بلا حيث وقال آخرون وصفه بأنه الواحد يدل على
أوليته وأزليته لان الواحد في العدد أول الأعداد والاحد في ذاته إشارة إلى توحيده في صفاته وقال

واقفاء آثار صحبه الا برمين
المكرمين بالتأييد
والتسديد المتجلي لهم في
ذاته وأفعاله بمحاسن اوصافه
التي لا يدركها الا امن ألقى
السمع وهو شهيد المعرف
إياهم أنه في ذاته واحد
لا شريك له

آخرون انه واحد بلا شريك في الصنع لانفراده بالخلق والاختراع ولذلك قال الله تعالى أم جعلوا لله
شركاء خلقوا تخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار أحد بنفي الابتداء
والانتهاء والتشبيه عنه لقوله تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فلما
نفى الشرك من الصنع والاختراع وصف نفسه بأنه واحد ولم يأتني عن نفسه الابتداء والانتفاء ونفى التشبيه
وصف نفسه بأنه أحد (فرد لا مثل له) يطلق الفرد في أوصافه تعالى و براديه انه يخالف الاشياء كلها في
الازدواج المنبه عليه بقوله ومن كل شيء خالقنا زوجين وقيل هو المستغنى عن كل شيء المنبه عليه بقوله
ان الله لغني عن العالمين واذا قيل انه منفرد بوحده انيته فعنه انه مستغنى عن كل تركيب وازدواج تنبها
على انه بخلاف كل موجود والمثلية عبارة عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني أي معنى كان وهو
أعم الالفاظ الموضوعة للمشابهة وسيأتي لذلك مزيد تحقيق * (تنبيه) * قال أبو منصور البغدادي قد
أجمعت الامة على اطلاق اسم الفرد على الله تعالى وخالفهم عباد بن سليمان الصمري من المعتزلة فانه
زعم انه لا يجوز تسميته تعالى به وقال انما يصح اطلاق لفظ الفرد على الواحد الذي يجوز أن يكون له زوج
لانهم يقولون في العدد فرد وزوج وقد أجمعت الامة قبل ظهور عباد على اطلاق هذا الاسم عليه في
قولهم يا واحد يا فرد فلا اعتبار بخلاف المبتدع الضال لاهل الاجماع مع صحة معناه فيه لان الفرد هو
الذي لا يتنصف والله سبحانه وتعالى ليس له نصف ولا شيء من الاجزاء والابغاض ويلزم على قوله المتقدم
أن لا يسموا الاله واحدا لان الحساب قروا الواحد بالاثنتين وأكثر منه فقالوا واحد واثنان كما قالوا فرد
وزوج (صمد لا ضده) قيل في الصمد ثلاثة أقوال أحدها انه الذي لا يطعم روى ذلك عن الاعمش واستدل
بقوله عز وجل وهو يطعم ولا يطعم وفي ذلك ابطال قول من زعم من النصارى ان عيسى عليه الصلاة
والسلام اله وقال الله تعالى في عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام كاتبا كاتبا ذلك أن
الذي يأكل ويشرب لا يكون الها وفي ذلك دلالة على أن كل محتاج الى شيء فهو غير اله والاله هو الغني
عما سواه والقول الثاني أن الصمد هو الذي لا جوف له قاله السدي ففيه ابطال قول المشبهة من
اليهود والنصارى الذين زعموا أن معبودهم صورة مجوفة وقالوا نصفه الاعلى مجوف ونصفه الاسفل
مصمد كما ذهب اليه هشام وسالم فاجاب الله انه صمد ليس له جوف ولا صورة ولا تركيب تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا والقول الثالث ما ذهب اليه اهل اللغة باختلاف أن الصمد السيد الذي انتهى
اليه السودد والمصمود في النواصب الذي يصمد اليه فيها وقيل هو السيد الذي صمده كل شيء أي قصد
قصده وتأويل صمود الاشياء لله تعالى دلالة كل شيء عليه بأنه الصانع الاحد القديم الماحد من عرفه
قصده بالرغبة اليه والرغبة منه واقتصر المصنف في المقصد الاسنى من معانيه على الذي يصمد اليه في الخواص
ويقصد اليه في الرغائب اذ ينتهي اليه منتهى السودد ثم قال من جعله الله مقصدا لعباده في مهمات
دينهم ودنياهم وأخرى على لسانه وبه خواص خلقه فقد أنعم عليه بحظ من معنى الوصف لكن الصمد
المطلق هو الذي يقصد اليه في جميع الخواص وهو الله سبحانه وتعالى اه وقال الشيخ الاكبر في حقائق
الاسماء الصمد هو الذي يلجأ ويقصد اليه في الخواص والنواصب فصمدية الحق من حيث انه مامن شيء
الا عنده خوائنه والخزائن غير متناهية لكن أقسام كلياتها ترجع الى العلوية والسفلية والغيبية
والشهادية والثبوتية والوجودية وكلها عند الحق ومفاتيحها بيده يفقهها من شاء اذا شاء بما شاء ثم
أطال الكلام وقال ولما كانت الكفايات والاقتدار موزعة على أفراد أشخاص خزائن الوجود فلا كل
عين من أعين الموجود حظ من الصمدية فيما لا يظهر الابه ولذلك نهينا ان نصمد في صلاتنا الى السترة
صمدا وهو اشارة الى الغيرة الالهية وانه لا ينبغي للعبد أن يصمد صمدا الا الى الصمد المطلق عز - عطائه
اه بقي هنا شيء أشار له أبو منصور البغدادى وهو انه ان كان الصمد بمعنى السيد الذي انتهى اليه

فرد لا مثل له صمد لا ضده

السودد فيكون من صفات الذات وان كان بمعنى من يصدق اليه في النوائب كان من صفاته الفعلية واذا قلنا انه الذي لا جوف له والذي لا يطعم كان من صفاته الازلية التي استحقها لنفسه وكان في الازل صمدا على هذا التأويل (منفرد لاندله) الانفراد والتفرد والفردية شيء واحد وليس المطاوعة في الانفراد مراداً هكذا هو في بعض النسخ وفي بعضها متفرد بالتاء الفوقية وهو الصحيح لان المنفرد بالنون قد منع اطلاقه عليه سبحانه الامام أبو منصور البغدادي قال وقد نطق الكتاب والسنة بأنه تعالى واحد وفي معناه المتوحد والمتفرد ولذلك قال أصحابنا ان الاله متفرد بالالهية متوحد بالفردانية اه والند بالكسر هو المثل المساوي وقيل هو أنخص من المثل فان الند هو المشارك للشيء في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال في أي مشارك كان وكل ند مثل وليس كل مثل ندا وقيل لا يقال الا للمثل المخالف المتساوي وقيل هو بمعنى المثل من غير عموم ولا خصوص وهذا أولى لان المطلوب النهي عن ان يجعل لله تعالى مثلاً على الاطلاق لانه لا يلزم من النهي عن الاخص النهي عن الاعم وقيل الند هو النظير وقيل الضد قاله أبو عبيدة وهو ليس كذلك بدليل قولهم ليس لله ند ولا ضد وقال في تفسيره انه نفي ما يسد مسده ونفي ما ينافيه فدل ذلك على انهما غيران وقيل الند الاشتراك في الجوهر وال ضد هو أن يعقب الشئ المتنافيان على جنس واحد والله تعالى منزّه عن أن يكون له جوهر فاذا لا ضده (قديم لا أول له) اشتهر وصف الباري تعالى بالقديم في عبارات المتكلمين ولم يرد في شيء من القرآن والآثار الصحيحة وصفه تعالى به لكنه قد ورد في بعض الادعية وأحسبها مأثورة يا قديم الاحسان قاله الراغب قلت قد أجمعت الامة على وصفه تعالى به وورد ذكره في بعض الاخبار التي ذكرت فيها الاسماء الحسنى ودل عليه من القرآن قوله عز وجل وما نحن بمسبوقين والخبر الذي ورد فيه ذكره هو ما أخبر به الشيخ المسند الجليل عمر بن أحمد بن عقيل اجازة عن الامام الحافظ عبد الله بن سالم البصري أخبرنا محمد بن علاء الدين أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا عبد الله بن يوسف أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن محمد أخبرنا عبد الوهاب ابن علي بن عبد الكافي أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن ابراهيم البردوي قراءة عليه وأنا أسمع بقاسيون أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي أخبرنا أبو القاسم عبد الواحد بن أبي المطر الصيدلاني اجازة أخبرنا أبو سعد اسمعيل بن أحمد بن عبد الملك النيسابوري أخبرنا أبو الرجا خلف بن عمر بن عبد العزيز الفارسي حدثنا الاستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي أخبرنا أبو عمرو ومحمد بن جعفر بن مطر حدثنا عبد الله بن زيدان البجلي بالكوفة حدثنا محمد بن عمرو بن الوليد الكندي حدثنا خالد بن مخلد حدثنا عبد العزيز بن حصين حدثني أيوب السخيتاني وهشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها كلها دخل الجنة فسأفها وذ كرفها بعد الفتح القديم الوتر الفاطر الرازق واختلف في وصفه بأنه قديم فمنهم من قال استحقه لنفسه وبه قال أبو الحسن الأشعري فعلى هذا هو من صفة الذات ومنهم من قال انه تعالى قديم بمعنى يقوم به وهو قول عبد الله بن سعيد فيكون من أسماء الصفات الازلية القائمة به وشرح هذا القول ان الأشعري يقول ان القديم معناه المقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان أحدهما تقدم بلا ابتداء كتقدم الباري عز وجل وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وهذا هو المراد من قول المصنف قديم لا أول له والثاني تقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز وصف القديم على الله تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا بمعنى يقوم به فلا ينكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كالم تنكر وصفها بالوجود اذ كان موجوداً لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي وهما من قدماء الاشاعرة ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهم يقولون ان الاله سبحانه قديم بمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعمت المعتزلة ان الله تعالى لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالماً في

منفرد لاندله وانه واحد
قديم لا أول له

الازل بنفسه وسيأتي البحث في ذلك والرد عليهم ان شاء الله تعالى (أزلي لا بداية له) الازل استمرار الوجود في أزمنة مقدمة غير متناهية في جانب الماضي والازل ما ليس بمسبوق بالعدم ويقال ان أصله زلي منسوب الى قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا باختصار فقالوا يزل ثم أبدلت الياء ألفا للخفض فقالوا أزلي كما قالوا في الرمح المنسوب الى ذي وزن أزني والى يثرب نصل اثر ي نقه الصغاني عن بعض أهل العلم والبداية بالكسر الابتداء وهي بالياء لغة الانصار ولغة غيرهم البداءة بالهمز (مستمر الوجود لا آخر له) الوجود صفة نفسية على المشهور لا توصف بالوجود أي في الخارج ولا بالعدم أي في الذهن لانها من جهة الاحوال عند القائل بها وهو زائد على الذات كما ذهب اليه الفخر الرازي والجمهور وأما على القول بأنه عين الذات كما ذهب اليه الاشعري فجعله صفة للذات نظرا الى أنه لا توصف به في اللفظ فيقال ذات الله موجودة (أبدى لانهاية له) الابد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في الماضي وعبر عنه الراغب بأنه مدة الزمان المعتد الذي لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان فهو أخص من الزمان والابدى ما لا يكون منعدما والموجود ثلاثة أقسام لارباع لها أزلي أبدى وهو الحق سبحانه ولا أزلي ولا أبدى وهو الدنيا وأبدى غير أزلي وهو الآخرة وعكسه محال اذا ما ثبت قدمه استحالة عدمه (قيوم لا انقطاع له) القيوم فيعول قلبت الواو الاولى ياء لاجل الياء قبلها ثم أدغمت الياء الاولى فيها ومعناه الحافظ القائم على كل شيء والمعطى له مابه قوامه وقال أبو عبيد هو الدائم الذي لا يزول وقيل هو القائم بأمر الخلق ولا يجوز اطلاق هذه اللفظة على غير الباري تعالى لما فيها من المبالغة كما ذكرنا ذلك في الرحمن وغيره وقال المصنف في المقصد الاسنى لقيوم هو الذي قوامه بذاته وقيام كل شيء به وليس ذلك الا الله تعالى فان الاشياء تنقسم الى ما لا يقوم بنفسه ويفتقر الى محل كالاعراض والاصناف فيقال فيها انها ليست قائمة بانفسها أو الى ما لا يحتاج الى محل فيقال قائم بنفسه كالجواهر الا أن الجوهر وان استغنى عن محل يقوم به فليس مستغنيا عن أمور لا بد منها لوجوده وتكون شرط في وجوده فلا يكون قائما بنفسه لانه محتاج في قوامه الى وجود غيره وان لم يحتاج مع ذلك الى محل فان كان موجودا يكفي ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ولا بشرط في دوام وجوده وجود غيره فهو القائم بنفسه مطلقا فان كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور الا لاشياء وجود ولا دوام وجود الابه فهو القيوم لان قوامه بذاته وقوام كل شيء به وليس ذلك الا الله سبحانه وتعالى ومدخل العبد في هذا الوصف بقدر استغنائه عما سواه تعالى اه وقال الشيخ الاكبر قدس سره اعلم أن طائفة من أرباب الطريقة منعت من التخلق بالقيومية وقالت انها من خصائص الحق وعند أهل الكشف هذه الصفة أحق بالتخلق والاتصاف اشمول سريانها وقيام الحقائق الكونية وظهور الاسماء الالهية بها ولما كانت القيومية من صفات الحي لذاته ونعوته استحب القيوم الحي حيث كان وقد ثبتت الحياة لكل شيء من سريان اسم الحي فكما ان كل شيء حي فكذلك كل شيء قائم بسريان القيومية ولولا هذا السريان ما قام أعيان الممكنات لامر الحق بقوله وقوموا لله قانتين فسرت أحكام القيومية وآثارها في الحقائق المعنوية ومراتب الشؤون الغيبية وبسائط الارواح النورية وتجليات الاسماء الالهية أولا وفي النفوس والانفاس الانسانية الكملية الجمعية الاحاطية ثانيا وفي حقائق الحروف الرقمية واللفظية والذهنية الدالة على الحقائق المعنوية ثالثا فلولا سريانها في حقائق العلوية المعنوية ما خرجت الاعيان الوجودية من مكان الثبوت ولولا آثارها في الانفاس ما ظهرت صور الحروف البسيطة ولولا حكم التأليف للحروف المشيرة الدالة ما كان للكلمات الوجودية ظهور اه وقال الامام أبو منصور البغدادى ان أخذنا القيوم من معنى القيام على النفس بأرزاقها وآجالها والجزاء على اكتسابها كان من أوصافه اشتقة من أفعاله ولم يكن من صفاته الازلية وان أخذناه من معنى الدائم كان من الازلية الذاتية لانه يكون بمعنى الباقي وبقائه عندنا صفة أزلية وفي صحة هذا الاسم لله تعالى فوائد منها دوام بقاءه ودوام مقدوراته وقدرته عليها وثبتت

أزلي لا بداية له مستمر الوجود
لا آخر له أبدى لانهاية له
قيوم لا انقطاع له

وقوله مقدره الخ يتأمل في
هذا الكلام وأيضافه
لا يوافق التقسيم الآتى
فان الابدى عليه هو المستمر
فبما لا يزال اه معصمه

قيامه على النفوس بما كسبت واثبات جزائه لها على اكتسابها وفي كل منها رد على المخالفين على ما سياتي
واطلاق المتكلمين فيه انه القائم بنفسه فانهم يريدون به استغناءه عن محل يحله أو يقفه وقال بعض
أصحابنا لا قائم بنفسه في الحقيقة الا الله سبحانه وتعالى فأتى الجوهر فانه وان صرح وجوده لا في مكان فلا يصح
وجوده بنفسه بل هو مقتدر في وجوده الى صناعته وهؤلاء يقولون ان المحدثات كلها قائمة بالله تعالى على
معنى انه هو الموجد لها لا على معنى حلولها فيه والله عز وجل قائم بنفسه لان وجوده واجب لذاته من
غير موجد أو جده بل لم يزل موجودا ولا يزال باقيا أبدا (دائم لا انصرام له) أصل الدوام السكون ويعبر
به عن البقاء فيقال الدائم هو الباقي ويكون الدوام بالضم بمعنى الدوران ولا يجوز وصف الله بالدائم الا بمعنى
الباقي فهو من صفاته الازلية الذاتية فأما الدائم بمعنى الساكن والدائر فانهما يصح وصفه بذلك على مذهب
الكرامية المجسمة والمشيئة الجوارية والهشامية فان هؤلاء وصفوه بأنه جسم مماس بالعرش وأجازوا
وصفه بالسكون عليه والانتقال عنه والحولية وصفوه بالدوران والانتقال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
والانصرام الانقطاع (لم يزل ولا يزال) هو عبارة عن القدم والبقاء قال الزنجشري في الاساس قولهم
كان في الازل قادرا على ما وعده أزلي وله الازلية معنوع لامن كلامهم وكأنهم نظروا الى لفظ لم يزل
(موصوفان بنوع الجلال) أشار به الى الصفات السلبية وهي سلب ما يستحيل ويمتنع لقدر وسببه سبحانه ومنه
أيضا قول المصنف في عقيدة أخرى له لم يزل ولا يزال مقدسا عن كل نقص وآفة لا يوصف بصفات المحدثين
ولا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين (لا يقضى عليه بالانقضاء) أي لا يحكم عليه به (بتصرم) أي انقطاع
(الآباد) جمع أبد وهو الدهر الطويل الذي ليس بمحدد (وانقراض الآجال) جمع أجل وهو المدة والوقت
(بل هو الأول) قبل كل شيء بالوجوب وابتدائه بالاحسان (والآخر) بعد كل شيء برجوع الامر اليه
وبفضله بالغفران فلحق الأولية من حيث انه موجد كل شيء وله الآخرة من حيث رجوع الامر كله
اليه وظهور مراتب الالهية كلها فيمابين الأولية والآخرة قال المصنف في المقصد الاسنى اعلم أن الأول
يكون أولا بالاضافة الى شيء وان الآخر يكون آخر بالاضافة الى شيء وهما متناقضان فلا يتصور أن يكون
الشيء الواحد من وجه بالاضافة الى شيء واحد أو لا وآخر بالاضافة الى ترتيب الوجود ولا حظ
سلسلة الموجودات المرتبة فانه تعالى بالاضافة اليها أول اذا الموجودات كلها استفادت الوجود منه وأما
هو فوجود بذاته ما استفاد الوجود من غيره ومهما نظرت الى ترتيب السلوك ولا حظت مرتبة السائر من
اليه فهو آخر ما ترقى اليه درجات العارفين وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرقاة الى معرفته والمنزل
الاقصى هي معرفة الله تعالى فهو آخر بالاضافة الى السلوك اليه واول بالاضافة الى الوجود فنه المبدأ أو لا
واليه المرجع والمصير آخر (والظاهر) بنفسه لنفسه والمظهر غيره ولكمال ظهوره وجلالة بروره وأورث
شدة ظهوره خفاء فسبحان من احتجب بأشراق نوره واختفى عن الابصار والعقول لشدة ظهوره
(والباطن) عن خلقه فلم يزل باطنا فهو الظاهر بالكفاية والباطن بالعناية وقال المصنف في المقصد
الاسنى هذان الوصفان أيضا من المضافات فان الظاهر يكون ظاهرا من وجه وباطنا من وجه فلا يكون
من وجه واحد ظاهرا وباطنا بل يكون ظاهرا من وجه وبالاضافة الى ادراكه وباطنا من وجه آخر
وبالاضافة الى ادراكه فان الظهور والبطون انما يكون بالاضافة الى ادراكات والله سبحانه وتعالى باطن
ان طلب من ادراك الحواس وخزانة الخيال ظاهرا ان طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال اه وهذه
الاسماء الاربعة مع ما تقدم من كونه واحدا فردا صمدا متفردا قديما دائما أزليا قيوما عبارة عن معنى
ذاته على الوصف الذي يستحقه بنفسه وفي الاخير خلاف لاختلافهم في تفسيره ولذا عده بعضهم في القسم
الذي يفيد الخبر عن أفعاله (التنزيه) وهو تبرئة الله عز وجل عما لا يليق بجلاله وقده من كل عيب
ونقص ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان على قول والفرق بين العيب والنقص بالعموم والخصوص

دائم لا انصرام له لم يزل ولا
يزال موصوفان بنوع
الجلال لا يقضى عليه
بالانقضاء والانقضاء
الآباد وانقراض الآجال
بل هو الاول والآخر
والظاهر والباطن وهو
بكل شيء عليم (التنزيه)

فكل عيب نقص وليس كل نقص عيبا كفوات الكمال أو كمال الكمال وضد العيب السلامة وضد النقص التمام والكمال والمراد تنزيه الله عن هذه الثلاثة في ذاته وصفاته وأفعاله أما الذات فيجب أن يسلب عنها الثلاثة عيب الحدوث والفناء والتكثر والجوهريّة والعرضيّة والجسميّة والافتقار إلى الموجد والموجب وكذا من النقص الذي يعترى الحادثات ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان فإن اثبات ذلك من الأحاد في الأسماء وكذلك يجب سلب ذلك عن الصفات والأفعال هذا على طريق الاستبصار وقد اشتمل سياق المصنف الآتي على جل من ذلك بالرموز والاشارات وأما تنزيهه عن عيب الحدوث في ذاته فقد أشار به آنفا بقوله قديم لا أول له أزلي لا بداية له أي لا أول لوجوده ومن كان كذلك لا يجوز عليه الحدوث (وأنه) تعالى (ليس بجسم) لأن الجسم ماله طول وعرض وعمق قاله الراغب وقال غيره هو ما يتألف من جوهرين فأكثر وقال بعضهم هو جواهر مجمعة والله تعالى متعال عن حال الأجسام وافتقارها وقبولها للانقسام فمن وصفه بالجسمية ضل وأضل وقد حكى البيهقي عن الخليلي أن قومًا زاغوا عن الحق فوصفوا الباري جل وعز ببعض صفات المحدثين فمنهم من قال أنه جسم تعالى الله عن ذلك اه ومنهم من زاد على ذلك فقال أنه (مصور) أي حسن الصورة معتد لها يقال رجل مصور بهذا المعنى عند أهل اللغة وقد أجمع أهل السنة أن الله تعالى خالق الصور كلها ليس بذى صورة ولا يشبه شيئا وفي ذلك خلاف لفرق من اليهود والمعتزلة والمغيرة وغلاة الروافض والهشامية (ولا جوهر محدود مقدر) والجوهر هو الجزء الذي لا ينقسم وهو أصل الشيء وهو ما يتركب منه الجسم والمحدود الذي له حد يقف عنده وغاية ينتهي إليها والمقدر الذي يدخل تحت التقدير وكل ذلك مما ينزه الباري تعالى عنه (وأنه لا يماثل) أي لا يشابه (الأجسام) أي الأجساد (لا في التقدير) والتحديد (ولا في قبول الانقسام) كما هو شأن الأجسام والله منزّه عن ذلك (وأنه ليس بجوهر ولا تحلله الجواهر ولا يعرض ولا تحلله الأعراض) لأنه لو كان جوهرًا أو عرضًا لجاز عليه ما يجوز على الجواهر والأعراض وإذا جاز ذلك لم يصح أن يكون خالقًا والله خالق كل شيء فإلا شياء كلها مخلوقة غير الله وصفاته وأيضًا الأعراض صفات الأجسام كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاختصاص بالجهات والتحيز في المكان والعرض لا يبقى زمانين ولا يقوم بنفسه وإنما يقوم بغيره وكل ذلك حادث مخلوق متغير وجميع المخلوقات من العوالم العلوية والسفلية ينقسم إلى ذلك والله خالقها جل جلاله (بل لا يماثل موجودا ولا يماثل موجود) لأنه لو كان كذلك لكان مخلوقًا مثل ذلك من حيث أنه يماثل لأن الموجودات كلها مخلوقة لله تعالى غير الله وصفاته (و) أنه (ليس كمثل شيء) والكاف زائدة أي ليس مثله شيء أو المراد بالمثل ذاته (ولا هو مثل شيء) وسيأتي البحث فيه (و) أنه تعالى (لا يحده المقدار ولا تحويه) أي لا تنضمه (الاقطار) جمع قطر بالضم أي الأطراف (ولا تحيط به الجهات الست) بل هو المحيط بكل شيء بعلمه وقدرته وسلطانه (ولا تكتنفه الأرضون ولا السموات) يقال اكتنفته القوم كانوا منه يمنة ويسرة أي أنه سبحانه لا مكان له ولا جهة قال الشافعي رحمه الله تعالى والدليل عليه هو أنه تعالى كان ولا مكان فخلق المكان وهو على صفة الأزلية كما كان قبل خلقه المكان لا يجوز عليه التغيير في ذاته ولا التبديل في صفاته وقال امام الحرمين في لمع الأدلة والدليل على تقدسه تعالى عن الاختصاص بجهة والاتصاف بالتحاذيات وأنه لا تحده الاقطار ولا تكتنفه الاقدار ويحصل عن قبول الحد والمقدار أن كل مختص بجهة شاغل لها وكل متحيز قابل للملاقاة الجواهر وفارقتها وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنه ما وما لا يخلو من الافتراق والاجتماع حادث كالجواهر فإذا ثبت تقدس الباري عن التحيز والاختصاص بالجهات فيترتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان وملاقاة أجرام وأجسام فقد بان لك تنزيه ذاته سبحانه عن كل ما يليق بجسالة وقدوسيته (وأنه) تعالى (مستوعب العرش على الوجه الذي قاله) في كتابه العزيز الرحمن على العرش

وأنه ليس بجسم مصور
ولا جوهر محدود مقدرواته
لا يماثل الأجسام لا في
التقدير ولا في قبول
الانقسام وأنه ليس بجوهر
ولا تحلله الجواهر ولا يعرض
ولا تحلله الأعراض بل
لا يماثل موجودا ولا يماثل
موجود ليس كمثل شيء ولا
هو مثل شيء وأنه لا يحده
المقدار ولا تحويه الاقطار
ولا تحيط به الجهات ولا
يكتنفه الأرضون ولا
السموات وأنه مستوعب
العرش على الوجه الذي قاله

استوى (وبالمعنى الذى اراده) بما يليق به هو سبحانه أعلم به كما جرى عليه السلف في التشابه من التنزيه عما لا يليق بحلال الله تعالى مع تفويض علم معناه اليه لا كما قاله بعض من أجاز أن يكون على العرش قاعدا كما يكون الملك على سريره على شئ (بل استواء منزلها عن المماسية) والمحاذاة (والاستقرار والتمكن) على شئ (والحلول) في شئ (والانتقال) من مكان الى آخر اقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى فان ذلك كله من صفة استواء الاجسام بالاجسام (لا يحمله العرش) كما يقوله بعض المجسمة نظرا الى ظاهر لفظ فوق (بل العرش وحلته) وهم الملائكة الموكلون بحمله (محمولون باطاف قدرته) الباهرة (ومقهورون في قبضته) القاهرة (وهو) تعالى (فوق العرش وفوق كل شئ الى تخوم الثرى) أى حدود الارض جمع تخم كفلس وفلس وقال ابن الاعرابي وابن السكيت الواحد تخوم والجمع تخم كرسول ورسول (فوقية) تليق بحليل ذاته بحيث (لا تزيد قربا الى العرش والسماء كما لا تزيد بعدا عن الارض والثرى) قال أبو اسحق الشيرازي فلو كان في جهة فوق لما وصف العبد بالقرب منه اذا سجد بل هو تعالى (رفيع الدرجات) والرفعة العلو يقال هو رفيع القدر أى على المنزلة والشرف والدرجات جمع درجة والمراد بها المرتبة المعنوية (عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الارض والثرى) ولم يرد رفيع في أسمائه تعالى الا مقيدا بمضاف اليه وهو الدرجات وقال أبو منصور البغدادى تفسير رفيع الدرجات فيما يليه وهو ذو العرش لان العرش هو الدرجات الرفيعة اذ لا جسم أعلى من العرش وليس معنى رفيع الدرجات كونه على درجات مرتفعة لانه يستحيل كونه في مكان لكن معناه أنه رفيع العرش أى ان العرش الرفيع له وهو خالقه ومالكه فهو بان يكون ماله كما خالقه المادونه أولى اه ولا يخفى ما فيه من التكلف وسباق المصنف بأباه كذلك فتأمل (وهو مع ذلك قريب من كل موجود) واطلاق لفظ القريب عليه تعالى دل عليه في القرآن قوله عز وجل واذا سألك عبادى عني فاني قريب ومعناه القرب على معنى العلم منه بعباده وبأحوالهم (وهو أقرب الى العبد من جبل الوريد) عرق بين الحلقوم والعلباوين وهو ينبض أبدا وهو من الاوردة التي فيها الحياة ولا يجرى فيها دم بل هي تجارى النفس بالحركات قاله الفراء كما في المصباح وهذا معنى قوله تعالى ونحن أقرب اليه من جبل الوريد أى أعلم منه بنفسه وقوله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم واسجد واقرب دليلا على ان المراد به قرب المنزلة لا قرب المكان كما زعمت المجسمة انه مماس لعرشه اذ لو كان كذلك لازداد بالسجود منه بعد الاقربا (وهو على كل شئ شهيد) أى شاهد حاضر وحفيظ عالم لا يغيب عنه شئ فعلى هذا ومن صفاته الازلية التي استحقتها لاجل علمه القديم ولم يزل شهيدا (اذ لا يماثل قربه قرب الاجسام كما لا يماثل ذاته الشريفة) ذات الاجسام وانه تعالى (لا يحل في شئ) لاذاته ولا صفاته أما ذاته فلان الحلول هو الحصول في الخيز تبعا والله تعالى منزله عن التحيز ولان الحلول ينافي الوجوب الذاتي لافتقار الحال الى المحل وأما صفاته فلان الانتقال من صفات الاجسام والله تعالى منزله عن الجسمية كما مر (ولا يحل فيه شئ تعالى) وتقديس (عن ان يحويه مكان) فيشار اليه أو تغمجه جهة وانما اختصت السماء برفع الايدي اليها عند الدعاء لانها جعلت قبلة الادعية كما ان الكعبة جعلت قبلة للمصلين يستقبلونها في الصلاة ولا يقال ان الله تعالى في جهة الكعبة (كثقدس عن ان يحده زمان) لان المحدود محتو على أجزاء الماهية والله تعالى منزله عن ذلك كما تقدم (بل كان) تعالى (قبل ان خلق الزمان والمكان) والعرش والكروني والسموات والارضين (وهو الآن على ما عليه) من صفة الازلية كما (كان) قبل خلقه الزمان والمكان وغيرهما (وانه) تعالى (بائن عن خلقه بصفاته) العلية (ليس في ذاته سواء جل وعز ولا في سواء ذاته) الشريفة (وانه) تعالى (مقدس) منزله (عن التغير) من حال الى حال (والانتقال) من مكان الى مكان وكذا الاتصال والانفصال فان كلا من ذلك من صفات المخلوقين

وبالمعنى الذى اراده استواء منزلها عن المماسية والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال لا يحمله العرش بل العرش وحلته محمولون باطاف قدرته ومقهورون في قبضته وهو فوق العرش والسماء وفوق كل شئ الى تخوم الثرى فوقية لا تزيد قربا الى العرش والسماء كما لا تزيد بعدا عن الارض والثرى بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الارض والثرى وهو مع ذلك قريب من كل موجود وهو أقرب الى العبد من جبل الوريد وهو على كل شئ شهيد اذ لا يماثل قربه قرب الاجسام كما لا يماثل ذاته ذات الاجسام وانه لا يحل في شئ ولا يحل فيه شئ تعالى عن ان يحويه مكان كما تقدس عن ان يحده زمان بل كان قبل ان خلق الزمان والمكان وهو الآن على ما عليه كان وانه بائن عن خلقه بصفاته ليس في ذاته سواء ولا في سواء ذاته وأنه مقدس عن التغير والانتقال

(لا تحله الحوادث) ولا تقوم به لانه لو جاز ذلك لزم عدم خلوه عن الحوادث لا تصافه قبل ذلك الحادث بضده
الحادث لزواله وبقابليته هو (ولا تعتر به العوارض) وهي الآفات العارضة والا كدار والكشافات
والادناس وهو سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك (بل لا يزال في نعوت جلاله) وأوصاف كماله (منزهة عن) نقص
(الزوال وفي زيادة كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال) اذ كل كمال فأنما يفاض منه بد أو اليه يعود (وانه)
تعالى (في ذاته معلوم الوجود بالعقول) ان طلب من خزنة العقل بطريق الاستدلال (مرئى الذات
بالابصار منه) وفضلا (ولطفا بالابرار) في دار الدنيا (في دار القرار) عقلا وسمعا وعليه أجمعت
العلماء وفي جواز الرؤية في الدنيا سمعا واختلاف فأثبتته قوم ونفاه آخرون كما سيأتي تفصيله (وانما بالنعم
بالنظر الى وجهه الكريم) لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ثم اعلم ان صفات الله تعالى على
ثلاثة أقسام نفسية وسلبية ومعان ومن أثبت الأحوال زاد المعنوية فالصفة النفسية الوجود وهي الحال
الواجب للذات مادامت الذات غير معالة بعلّة تخرج من قوله الحال المعاني والسلبية ومن قوله غير معالة
الأحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلاً فانها معالة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات
وأما القسم الثاني وهو خمس صفات القدم والبقاء ومخالفة تعالى للحوادث أي لا يماثلها شيء منها مطلقا
لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال وقيامه تعالى بنفسه أي غير مقتصر الى محل ومخصص والوحدانية
وهي سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال وقد أشار المصنف الى كل ذلك تصرّحات مارة وتلميحا
أخرى وما فرغ منها شرع في بيان صفات المعاني ويقال لها أيضا صفات الذات وصفات الأكرام وصفات
الثبوت وتقديم السلبية عليهما من باب تقديم التخلية على التولية وانما سميت صفات المعاني لانها صفات
موجودة في نفسها وكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية
وعند المتقدمين لا فرق بين المعاني والمعنوية قال المصنف رحمه الله (القدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في الممكن
عند تعلّقها به ايجادا أو اعداما (وانه) تعالى (حي) بحياة هي صفة أزلية لا يجوز عدمها ولا زال حيا أبدا
وايست حياته عن روح ولا عن لجة ورطوبة ولا عن تركيب ولا عن نفس ولا عن سبب يوجب حدوثا
أو عياد هذه هي الصفة الرابعة من صفات المعاني في تعبير المتأخرين أوردتها المصنف في ضمن صفة القدرة
(قادر) بقدرة هي صفة أزلية ولا يزال قادرا أبدا (جبار) قيل معناه الذي جبر الخلق على ما أَراده من
أمره وهو قول الزجاج وقيل معناه جابر كل كسير وقيل هو القاصم للجبابرة والطغاة والمبيد للظلمة والعتاة
وقيل معناه ذو الجبروت وقيل معناه الذي يتعظم ويتعاطم وقال ابن الأنباري هو الذي لا ينال أي هو
المتعالى عن ان يدرك بحد وقيل معناه القهار ومنه قوله تعالى وما أنت عليهم بجبار أي قهار قال أبو منصور
البغدادي ان أخذ من معنى الامتناع عن ان ينال بحد أو تشبيه فهو اذامن الصفات الذاتية التي استحقها
لنفسه وان أخذ من معنى الاجبار الذي هو الاكراه على ما أَراده من أمر أو من معنى جبر الكسر أو من
معنى القهر والغلبة فهو اذامن أوصافه التي استحقها لفعله دون ذاته (قاهر) أي غالب على أمره يفعل
ما يشاء وبحكم ما يريد (لا يعتر به قصور ولا عجز) خلافا للثنوية والجوس والقدريّة (ولا تأخذه سنة
ولا نوم) والسنة بالكسر ما يعترى من النعاس فهو أخص من النوم (ولا يعارضه فناء ولا موت) تعالى
الله عن ذلك كله فالقهر صفة فعل بمعنى الغلبة فيكون القاهر من أوصافه المشتقة من أفعاله ولا يكون من
أوصافه الأزلية وتأوله بعضهم على معنى القدرة وعلى هذا يكون في الازل قاهرا كما كان في الازل قادرا
والا قول أصوب والمعنى ان الله تعالى هو الذي قهر الجبابرة في الدنيا بالدمار وقهر جميع أعدائه في الآخرة
بالبور وهذه الجمل الثلاثة مسوقة لايضاح الاسماء لاربعة أي من كان متصفا في الازل بهذه الأوصاف
يستحيل عليه طرق القصور والعجز والغفلة ومعارضه الفناء والموت (وانه ذو الملك) هو عالم الشهادة من
المحسوسات الطبيعية (والمسكوت) هو عالم الغيب المختص بأرواح النفوس وقيل هما مصدران والمعنى

لا تحله الحوادث ولا تعتر به
العوارض بل لا يزال في
نعوت جلاله منزهة عن
الزوال وفي صفات كماله
مستغنيا عن زيادة الاستكمال
وانه في ذاته معلوم الوجود
بالعقول مرئى الذات
بالابصار نعمة منه ولطفا
بالابرار في دار القرار وانما
منه بالنعم بالنظر الى وجهه
الكريم (الحياة والقدرة)
وانه تعالى حي قادر جبار
قاهر لا يعتر به قصور ولا عجز
ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا
يعارضه فناء ولا موت وانّه
ذو الملك والملاكوت

انه تعالى هو المالك حقيقة وكل مالك سواء فاعلم ان يرمي الكمال لو كانه بتعليم الله عز وجل اياه من وجه ما ذون
 فيه والله سبحانه وتعالى هو الذي اوجد ما اوجد وأعدم ما أعدم منها فيه بدء كل مملوك واليه يعود
 (والعزة) أي المنعة (والجبروت) أي العظمة (له السلطان) أي القوة (والقهر) أي الغلبة (والخلق
 والامر والسموات) وما فيها (مطويات) أي ملفوفات (بيمينه) أي قدرته (والخلايق) أجمعون
 (مقهورون في قبضته) وقهره وهو الغالب على كل شيء ولا يغلبه شيء (وانه المنفرد بالخلق والاختراع
 المتوحد بالايجاد والابداع) أشار بذلك الى وحدانية الافعال وهي تنفي ان يكون فعل أو اختراع أو ايجاد
 أو ابداع لغيره تعالى من الممكنات وأما وحدانية الذات التي هي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات
 والافعال ووحدانية الصفات وهي تنفي التعدد المتصل والمنفصل فقد أشار بذلك أولا وكل من الخلق
 والاختراع والايجاد والابداع خاص بالمولى عز وجل الان الخلق هو الايجاد مطلقا والاختراع هو الايجاد
 لاعلى مثال سابق فلذلك قال (خالق الخلق) بقدرته (و) خالق (أعمالهم) لقوله تعالى والله خالقكم
 وما تعملون والخلق هو انشاء الشيء واختراعه واحداً من العدم الى الوجود وهذا لا يكون الا من الله
 عز وجل عند أهل الحق وعلى هذا يحمل غالب ما في القرآن من هذا اللفظ الا ما شذ فيه بمعنى التقدير
 والتصوير (وقدر أرزاقهم) وأقواتهم وأعطاهم منها ما قدره لهم (و) قدر (آجالهم) وهي المدد التي
 ينتهون اليها فالقدر بهذا المعنى من أوصافه الفعلية دون الأزلية (لا يشذ) أي لا يخرج (عن قبضته)
 القاهرة (مقدور) لكامل قهره (ولا يعزب) أي لا يغيب (عن قدرته) الباهرة (تصارييف الامور)
 وتديراتها (لا تحصى مقدوراته) فان كل ما صرح حدونه وتوهم كونه ولم يستعمل في العقل وجوده فانه
 تعالى قادر على ايجاده واحداً فاذا مقدوراته لا تحصى (ولا تنهاى معلوماته) أي لا تدخل تحت العد
 والاحصاء لان علمه محيط بها جملة وتفصيلا (العلم) وهي الصفة الثانية من صفات المعاني وهو المتعلق بكل
 واجب وكل مستحيل وكل جائز وهو صفة أزلية لها تعلق بالشيء على وجه الاحاطة به على ما هو عليه دون
 سبق خفاء (رانه) تعالى (عالم بجميع المعلومات) موجودا كان ذلك المعلوم أو معدوما محالا كان أو
 ممكنا قدما كان أو حادثا متناهيا كان أو غير متناه جزئيا كان أو كلياً مبركاً كان أو بسيطاً (محيط بما
 يجري من تحت تخوم الارضين الى أعلى السموات) قال تعالى أحاط بكل شيء علماً أي علمه أحاط بالمعلومات
 كلها فعلى هذا التأويل يكون المحيط من أوصافه الأزلية لانه لم يزل عالماً بالمعلومات كلها ودليل هذه
 الاحاطة قوله تعالى (لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات) وكذلك قوله عز وجل
 وأحاط بما لديهم بل أطبق المسلمون على انه تعالى (يعلم ديب) أي حركة (النملة السوداء على الصخرة
 الصماء في الليلة الظلماء) وكيف وهو خالقه ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وأراد هذه الاوصاف
 تنبيهاً على كمال الدقة والخفاء ((و يدرك)) بلا آلة (حركة الذر) وهو الهباء المنتشر في ضوء الشمس (في
 جوف الهواء و) انه تعالى (يعلم السر وأخفى) من السر وهو ما يطرأ وجوده في ضمير صاحبه فيعلمه قبل
 ان يقع بخاطر صاحبه وقبل أخفى فعل أي وأخفى ذلك عن خلقه ثم زاده ايضاً بقوله (ويطلع على
 هواجس الضمائر) هي ما تقع فيه (وحركات الخواطر) مما تخاطرها (وخفيات السرائر) مما تكتنها
 فيها (يعلم قديم) موصوف بالقدم (أزلي) غير مسبوق بالعدم بحضورها عنده بلا انتزاع صورة ولا
 انتقال ولا اتصاف بكيفية (لا يعلم حادث متجدد حاصل في ذاته بالخلول والانتقال) كما ذهب اليه جهنم بن
 صفوان والرافضة وسبأ في تفصيل أقوالهم والرد في شرح الرسالة القدسية (الارادة) وهي الصفة الثالثة
 من صفات المعاني ويذكرها المتأخرون مع القدرة لتعلقهما بجميع الممكنات دون الواجبات والمستحيلات
 الا ان جهة تعلقهما بالممكنات مختلفة فالقدرة كما مر صفة أزلية تؤثر في الممكن عند تعلقها به ايجاداً أو اعداماً
 والارادة صفة أزلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول وقصر ونحوها

والعزة والجبروت والسلطان
 والقهر والخلق والامر
 والسموات مطويات بيمينه
 والخلائق مقهورون في قبضته
 وانه المنفرد بالخلق والاختراع
 المتوحد بالايجاد والابداع
 خلق الخلق وأعمالهم وقدر
 أرزاقهم وآجالهم لا يشذ
 عن قبضته مقدور ولا يعزب
 عن قدرته تصارييف الامور
 لا تحصى مقدوراته ولا تنهاى
 معلوماته (العلم) وأنه عالم
 بجميع المعلومات محيط بما
 يجري من تخوم الارضين
 الى أعلى السموات وأنه عالم
 لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
 في الارض ولا في السماء بل
 يعلم ديب النملة السوداء على
 الصخرة الصماء في الليلة
 الظلماء ويدرك حركة الذر
 في جوف الهواء ويعلم السر
 وأخفى ويطلع على هواجس
 الضمائر وحركات الخواطر
 وخفيات السرائر يعلم قديم
 أزلي لم يزل موصوفاً به في أزلي
 الأزل لا يعلم متجدد حاصل
 في ذاته بالخلول والانتقال
 (الارادة)

بالوقوع بدلا عن مقابله فصارت تأثير القدرة فرع تأثير الارادة اذ لا يوجد عز وجل من الممكنات أو بعدم
بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وقال شيخ مشايخنا اعلم ان في نسبة التأثير للقدرة مسامحة اذ
التأثير في الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بالصفات فاسناد التأثير للقدرة مجاز قال وكان شيخنا الطوسي
يمنع اسناد التأثير للقدرة ولو مجازا لما فيه من الابهام (وانه) تعالى (مريد للكائنات) على الحقيقة والارادة
شرط في كون كل فاعل فاعلا وكلا يكون الفاعل الاقادرا كذلك لا يكون الامريدا مختارا الفاعل خلافا
لمن زعم ان وصفه بالارادة مجاز وهو قول النظام والكعبي (مدبر للهادئات) بجليل حكمته (فلا يجري
في الملك والمالكوت) أي العالم السفلي والعلوي (قليل أو كثير ص غير أو كبير) دقيق أو جليل (خير أو
شر نفع أو ضرر ايمان أو كفر عرفان أو نكر) صحة أو سقم (فوز أو خسران زيادة أو نقصان طاعة أو
عصيان الابقيضائه وقدره) معنى قضائه تعالى علمه أزالا بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره ايجادها ايها
على ما يطابق العلم (وحكمه ومشيئته) وهي الارادة مترادفتان أراد تعالى حدوث كل ما علم حدوثه على
الوجه الذي علم حدوثه عليه ولا يكون في سلطانه الامر يد كونه ولا ينتفي من ملكه الا ما أراد انتفاعه
(فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) ولا يكون وهذه هي الارادة الكونية ولا يتخلف متعلقها متى تعلقت
بشيء وجب وجوده وفي اطلاق القول بارادته للمعاصي والكفر على التفصيل اختلاف وطاهر سباق
المصنف يدل على جوازهم من يقول ذلك في الجملة ويمنع التفصيل ويكتفي بقوله ما شاء الله كان الخ
وهذا كقول المسلمين في الجملة يا خالق الاجسام ورازق الانعام ولم يقولوا في التفصيل يا خالق الكلاب
والخنازير وان كان في الحقيقة هو خالقها كذلك يقول في الجملة انه مريد لكل ما علم حدوثه ولا يقول
في التفصيل بل انه مريد الكفر وسائر المعاصي وان كان حدوثها بمشيئته وارادته وهذا تفصيل قدمناه
الاشاعرة ومنهم من قال بجواز اطلاقه مع قرينة لولاها لم يجز اطلاقها لما في اطلاقها من ايهام الخطأ وهو
قول الاشعري يقول كل معصية أراد تعالى حدوثها من المعاصي بها كسبلة فبحكمته مذموما وهذا
كقوله ان المؤمن لا يقبل الله كافر على الاطلاق ولكن يقال بقيدانه كافر بالجنت والناغوت (لا يخرج
عن مشيئته لفته ناظر ولا فلة خاطر بل هو المبدئي المعبد للفعال لما يريد) خلافا لمن زعم ان المعاصي كلها
كانت من غير مشيئة له فيها وقد يريد كون الشيء فلا يكون ودليلنا قوله الفعال لما يريد فانه يدل على ان
ارادته ليست من فعله لان ما لو كانت فلاله لوجب ان يكون مريدا لها لانه اخبرنا بما فعل ما يريد الدليل
على شمول ارادته جميع الارادات قيام الدلالة على انها صفة له ازلية والصفة ازلية تم جميع ما يتعلق بها
من الاشتقاق كالعلم والقدرة واذ اصح لنا كونها ازلية وجب ان تكون ارادة لكل مراد على الوجه الذي
أرادوه ومما يدل على صحة قولنا في هذه المسئلة انه لو جرح حدوث ما لا يريد الله تعالى وجاز ان يريد شيئا فلا يتم
مراده كما قالت القدرية لادى ذلك الى ابطال دلالة التمانع على توحيد الصانع وسبأني بيانه ان شاء الله
تعالى (لاراد) أي لادافع ولا مانع ولا صارف (لامره) الذي شاعره (ولامعقب لقضائه) وحكمه أي لا متبع
له ولا مكر له بنقض والمعقب الذي يكر على الشيء ويتبعه لينظر ما فيه من الخلل لينقضه وقبل معناه لا يقضي
بعده قضائه قاض وقبل معناه لا أحديت عقبه ويحدث عن فعله (لامهر بطعبد عن معصيته) ومخالفة ما أمره
(الابتوفيقه له ورجته ولا قوة له على طاعته) واثبات ما موراته (الابغضته وارادته) وهذا هو تفسير
لاحول ولا قوة الا بالله وفي هذا السياق اشارة الى ان المحبة والارادة شيء واحد وهو مذهب المصنف وعند
المتأخرين فرق بينهم اوسبأني بين ذلك (فلما اجتمع الجن والانس والملائكة والشیاطين على ان يحركوا
في العظم فرة أو يسكنوها دون ارادته ومشيئته معجزا عن ذلك) فلا يجري في ملكه شيء الا بمشيئته في أفضيته
ومراداته سبحانه جل شأنه (وان ارادته صفة ازلية له قائمة بذاته) أراد بها ارادته (في جملة صفاته)
كالعلم والقدر والسمع والبصر والمكلام (لم يقل كذلك موصوفا بها) في الازل كما انه لم يزل عالما بعلم

وانه تعالى مريد للكائنات
مدبر للهادئات فلا يجري
في الملك والمالكوت قليل أو
كثير صغير أو كبير خير
أو شر نفع أو ضرر ايمان
أو كفر عرفان أو نكر فوز
أو خسران زيادة أو نقصان
طاعة أو عصيان الابقيضائه
وقدره وحكمته ومشيئته فما
شاء كان وما لم يشأ لم يكن
لا يخرج عن مشيئته لفته
ناظر ولا فلة خاطر بل هو
المبدئي المعبد للفعال لما يريد
لاراد لامره ولا معقب لقضائه
ولامهر بطعبد عن معصيته
الابتوفيقه ورجته ولا قوة
له على طاعته الا بمشيئته
وارادته فلما اجتمع الانس
والجن والملائكة والشیاطين
على ان يحركوا في العالم ذرة
أو يسكنوها دون ارادته
ومشيئته معجزا عن ذلك
وان ارادته قائمة بذاته
في جملة صفاته لم يزل كذلك
موصوفا بها

محيط بجميع المعلومات على التفصيل وكأنه لم يزل قادراً بقدرته شاملة لجميع المقدورات على التفصيل سامعاً
 بسمع رائياً برؤية محيطين بجميع المسموعات والمرئيات على التفصيل (مرئياً في أزله لوجود الأشياء في
 أوقاتها التي قدرها فوجدت في أوقاتها كما أراد في أزله) وهي الإرادة الكونية وقد سبق أنهما متى تعلقت
 بشئ وجب وجوده (من غير تقدم) عن وقته (ولا تأخر) عنه (بل وقعت على وفق علمه وإرادته) قال
 شيخ مشايخنا تأثير الإرادة عند أهل الحق على وفق العلم فكل ما علم الله تعالى أنه يكون من الممكنات أو
 لا يكون فذلك مراده عز وجل (من غير تبدل ولا تغير) وفي ذلك خلاف للمعتزلة يأتي بيان قولهم والرد
 عليهم (دبر الأمور) لما كان التدبير في صفات البشر هو التفكير في عواقب الأمور ولا يوصف سبحانه وتعالى
 به فإنه لم يزل عالماً قبل وقوعها فلذلك أعقبه بقوله (لا يترتب أفكار وتربص زمان) فإذا المراد بالتدبير في
 الأمور هنا أمضاؤها وبه فسر قوله تعالى يدبر الأمر من الصمد إلى الأرض فيكون المدبر على هذا من
 أوصافه المشتقة من فعله ولا يكون من أوصافه الأزلية أو بمعنى دبر الأمور علم به فاعلى هذا يكون المدبر
 من أسمائه الأزلية فلا مدبر ولا مقدر لما يجري من السموات والأرض غيره كل حادث فيهن وما بينهن
 واقع بتقديره وجار على تدبيره فله التدبير والتقدير (فلذلك لم يشغله شأن عن شأن) وهو الآن كما
 عليه كان ثم اعلم أن للقدرة والإرادة تعلقين صلوحى وتخيلى فالصلوحى قديم وحقيقته صحة الإيجاد
 والإعدام بالقدرة وصحة التخصيص بالإرادة بمعنى أن القدرة في الأزل صالحة للإيجاد والإعدام على وفق
 تعلق الإرادة الأزلية والتخيلى حادث وحقيقته صدور الممكنات عن القدرة والإرادة وللإرادة تعلق
 ثالث وهو تخيلى قديم وحقيقته قصد إيجاد الله تعالى الأشياء في أوقاتها المعلومة (السمع والبصر)
 وهما الصفة الرابعة والخامسة من صفات المعاني المتعلقة بجميع الموجودات وحقيقة السمع صفة أزلية
 قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات فتدرك أى الموجودات ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم
 ولا على طريق تأثير حاسة ولا وصول هواء وحقيقة البصر صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات
 فتدرك أى الموجودات ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على سبيل طريق تأثير حاسة ولا
 وصول شعاع ومعنى المتعلقان الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات (وأنه تعالى سميع بصير يسمع
 ويرى ولا يعزب) أى لا يغيب (عن سمعه مسموع وان خفى) كوقع أرجل النملة على الأجسام اللينة
 وكلام النفس فإنه تعالى يسمع كلامهما (ولا يغيب عن رؤيته مرمى وان دق) كالذرة في الهواء يسمع
 النداء ويحجب الدعاء (ولا يدفع سمعه بعد ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام) بل (يرى من غير
 حادثة) يقلبها (ولا أجفان) يحركها تعالى الله عن ذلك (ويسمع من غير أصحفة) جمع صمخ
 بالكسر وهو الثقب الذى فى الأذن (ولا آذان) كما أنه تعالى (يعلم بغير) دماغ و (قلب و يبطش بغير
 جارحة ويخلق بغير آله) منزّه عن سمات البرايا (أذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذات
 الخلق) أى ليس علمه كعلم المخلوق المختلف في محله أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذى هو
 بقوة مودعة في مقعر الصمخ يتوقف ادراكها للأصوات على وصول الهواء الموصل لها إلى الحاسة
 وتأثير الحاسة ولا كبصر المخلوق الذى هو قوة مودعة في العصبين المحوطين الخارجيتين من الدماغ فلذلك
 لم تشبه صفاته صفات الخلق كما تشبه ذاته ذات الخلق لما ثبت تنزيهه وتقديسه عما لا يليق به جل
 جلاله قال المنجورى في حواشيه على الصغرى والفهيجى على أم البراهين أن السمع والبصر ليس لهما
 الا تعلق واحد تخيلى وهو ينقسم إلى قسمين تخيلى قديم كان ككشف ذات الله تعالى وصفاته الوجودية
 له في الأزل وتخيلى حادث كان ككشف ذات الحوادث وصفاتها الوجودية له فيما لا يزال فينبذ ليس لها
 تعلق صلاحى لقولهم أن صفة الانكشاف لا صلاحى لها علما وسمعا وبصرا وادراكا وأفهم قوله المتعلقان
 بجميع الموجودات أنهما لا يتعلقان بالمعدومات ولو كانت ممكنة قال شيخ مشايخنا وهذه المسئلة مما

مرئياً في أزله لوجود
 الأشياء في أوقاتها التي
 قدرها فوجدت في
 أوقاتها كما أراد في أزله
 من غير تقدم ولا تأخر بل
 وقعت على وفق علمه وإرادته
 من غير تبدل ولا تغير دبر
 الأمور لا يترتب أفكار
 ولا تربص زمان فلذلك
 لم يشغله شأن عن شأن
 (السمع والبصر) وأنه
 تعالى سميع بصير يسمع
 ويرى لا يعزب عن سمعه
 مسموع وان خفى ولا يغيب
 عن رؤيته مرمى وان دق
 ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع
 رؤيته ظلام يرى من غير
 حادثة وأجفان ويسمع
 من غير أصحفة وآذان كما
 يعلم بغير قلب و يبطش بغير
 جارحة ويخلق بغير آله
 أذ لا تشبه صفاته صفات
 الخلق كما لا تشبه ذاته ذات
 الخلق

خولف فيها الشيخ السنوسي أعني تعلق السمع والبصر بخصوص الوجود وقد سبقه الى ذلك الفخر والامام والشهرستاني في النهاية وهو قول الاشعري وسبباني لذلك تحقيق (الكلام) وهي الصفة السادسة من صفات المعاني وهي صفة أزلية قائمة بذاته تتعلق بما تعلق به العلم وهو كل واجب وكل مستحيل وكل جائز لا تقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا الحرف ولا الصوت ولا سائر أنواع التغيرات فقال (وانه تعالى متكلم) لاختلاف في ذلك لارباب المذاهب والملل وانما اختلفوا في معنى كلامه تعالى وحقيقته كما سيأتي بيانه (آمرناه) مخاطب قائل مخبر (واعد متوعد) أجمعوا على ذلك وعلى أن كلامه أمر ونهي وخبر وخطاب وهذا بحسب المتعلق فان تعلق بتخصيل الفعل فأمر أو بالكف عنه فنهي وبوقوع النسبة أو لا وقوعها خبر وأما النداء والوعد والوعيد فالتكلم راجع اما الى الخبر أو الى الطالب وعلى انه لا يوصف بانه ناطق وانما اختلفوا في مسائل من فروع هذا الباب من طريق العبارة وخالفهم طوائف في أصول هذا الباب وفروعه ودليل المتكلم والمحدث على اثبات الكلام له تعالى قوله عز وجل وكلم الله موسى تكليما وأما الصوفي يقول الكلام صفة كمالية اذ مرجع ذلك الانباء عن الشيء وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الا بحيث لا ترتفع لنقيضها وذلك لا يكون الا في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب (بكلام أزلي قديم قائم بذاته) لان ثبوت المشتق للشيء يدل على ثبوت ما أخذ الاشتقاق لذلك الشيء (لا يشبه كلام الخلق) اذ كلام الخلق كله عرض وكلام الله تعالى لا يوصف بحسب ولا عرض ثم بين وجه عدم شبه كلام الخلق فقال (فليس بصوت يحدث من بين انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف يتقطع باطباق شفة أو تحريك لسان وان القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبه المنزلة على رساله عليهم السلام وأن القرآن مذكور باللسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك

(الكلام) وأنه تعالى متكلم أمرناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف يتقطع باطباق شفة أو تحريك لسان وان القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبه المنزلة على رساله عليهم السلام وأن القرآن مذكور باللسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك

قديم) لا يوصف بالحدوث والخلق (قائم بذات الله تعالى) لا تفاهم على ذلك وهذا كله حق واجب الايمان به لان القرآن يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته عز شأنه المعبر عنه باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله تعالى اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين انزال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا التقدير هي معنى اضافة الفعل الى الفاعل تخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ومعنى أن القرآن مسموع بما يدل عليه وهو العبارة متلو باللسنة كذلك محفوظ بالرقوم والخطوط الحسية والحاصل انه مسموع بما يدل عليه من الحروف المرسومة في قوة السمع مكتوب بما يدل عليه رقما متلو بما يدل عليه نطقا محفوظ بما يدل عليه تخيلا وهذا كما يقال الله مذكور باللسنة معناه مذكور بما يدل عليه من حيث النطق اللساني وسيأتي لذلك بحث في الرسالة القدسية (لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق) كما لا يقبل العدم ولا مافي معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا القديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا سائر التغيرات (وان موسى صلى الله عليه وسلم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف) قال الامام أبو المعالي مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت اه وقد تقدم ذلك وفي التأويلات لابي منصور الماتريدي أن موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وخص بكونه كلم الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه قلت واليه ذهب أبو اسحق الاسفرائيني من الاشاعة وجهور الاشاعة ذهبوا الى أن الكلام القديم سمع لا بواسطة ما يدل عليه وقد نقل عن الاستاذ انه قال اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا أن منهم من أطلق القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة الصوت كان مسموعا فلا اختلاف لفظي (كما يرى الابرار) وهم الاخيار من عباد الله (ذات الله تعالى في الآخرة) رؤية تليق بذاته تعالى (من غير جوهر ولا عرض واذا كانت له هذه الصفات العلية كان حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكما بالحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام) (لا بمجرد الذات) أشار بذلك الى أن صفات المعاني زائدة على الذات العلية بان المعنى الذي يفهم من العلم أبلغ من القدرة الذي هو التمكن من الفعل أو الترك وكذا باقى صفات المعاني فانها صفات ثابتة موجودة في نفسها قديمة باقية بالذات العلية وهي كمالات ونقائصها نقائص والله منزّه عن النقائص ولا بضربنا تعدد القديم حيث كان صفة للذات وانما الممنوع تعدد ذات قديمة ونحن لانقول بذلك ثم ان تلك الصفات سبعة كما ساقها المصنف آخر اجالا وأما في التفصيل فقد أدرج صفة الحياة عند ذكره صفة القدرة بناء على أصولهم القديمة في حدها بانها ما كان شرطاً في وجود القدرة لاجتماعهم على أن العلم والقدرة والارادة لا يصح وجود شيء منها فيما ليس بحى وزعم بعض المعتزلة أن الحياة تفيد معنى القدرة وأن الحى هو قادر روى ذلك عن عباد بن سليمان وذهب أبو عمر والمنازنى من الكرامية أن الحياة من جملة القادر لان القدرة اسم جامع لكل صفة لا تصح الحياة دونها فالحياة من جملة ما فتأمل ثم ان صفات المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات لانها لو كانت عينها لزم الاتحاد في المفهوم بالاتفاق أصلا ولو كانت غير هالزم الانفكاك بينهما وأيضا العينية بالاتحاد يلزم منها أن يكون العلم مثلاً سمعاً وقدرة والكلام بصراً وهذا تحبط عظيم ثم ان صفات المعاني تنقسم اربعة أقسام قسم لا يتعلق بشئ أى لا يطلب أمراً زائداً على القيام بعملها وهي الحياة وقسم يتعلق بالمكن فقط وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهما السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهما العلم والكلام وان شئت قلت صفات المعاني تنقسم ثلاثة أقسام قسم لا يتعلق بنفسه ولا بغيره وهي الحياة وقسم لا يتعلق بنفسه ويتعلق

قديم قائم بذات الله تعالى
لا يقبل الانفصال والافتراق
بالانتقال الى القلوب
والاوراق وان موسى صلى
الله عليه وسلم سمع كلام
الله بغير صوت ولا حرف
كما يرى الابرار ذات الله
تعالى في الآخرة من غير
جوهر ولا عرض واذا
كانت له هذه الصفات كان
حياء عالماً قادراً مريداً سميعاً
بصيراً متكماً بالحياة
والقدرة والعلم والارادة
والسمع والبصر والكلام
لا بمجرد الذات

بغيره وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بنفسه وبغيره وهو العلم والكلام والسمع والبصر وبين
متعلق القدرة والارادة وبين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه يجتمعان في الممكن الموجود
وتنفرد القدرة والارادة بالممكن المعدوم وينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود وبين متعلق السمع
والبصر والعلم والكلام عموم وخصوص مطلق يشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز
ويزيدان عليهما بالمستحيل والممكن المعدوم وبين متعلق القدرة والارادة والسمع والبصر ومتعلق العلم
والكلام عموم وخصوص مطلق فالعلم والكلام يشاركان القدرة والارادة في الممكن ويشاركان السمع
والبصر في الموجود الواجب والجائز ويزيدان على القدرة والارادة بالواجب والمستحيل ويزيدان على
السمع والبصر بالمستحيل والممكن المعدوم ولما فرغ المصنف من توحيد الذات ومالها من الصفات النفسية
والسلبية والمعاني شرع في توحيد الافعال فقال (الافعال وانه تعالى لا موجود سواء الا وهو حادث) أي ناشئ
(بنعنه) قد سبق الفرق بين الاختراع والايجاد والخلق والابداع بان الاختراع خاص بالله تعالى وكذا
الايجاد والابداع والخلق واما الفعل فانه يطلق على القديم والحادث الا انه في حقه تعالى حقيقة لانه
هو الذي اخترعه واما في حق الحادث فمجاز وانما هو عبارة عن مباشرتهم للاشياء وتحريكهم لها واعلم
أن وحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بان يكون ذاتا مركبة من جواهر وأعراض والتعدد المنفصل
بان يكون ذات تماثل ذات الله عز وجل ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بان يكون له قدرتان
وارادتان وعلمان فأكثر الى آخرها والتعدد المنفصل بان تكون صفة في ذات تماثل صفاته الازلية
ووحدانية الافعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو ايجاد لغيره تعالى من الممكنات (وفائض) أي
سائل (من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها) وأبدعها (وانه حكيم في أفعاله) باصابة
مراده على حسب قصده (عادل في أقضيته) على الحقيقة لا يوصف بالجور والظلم (لا يقاس عدله بعدل
العباد) فيه إشارة الى قول بعض الأشاعرة ان العدل لا يصح تحديده بجنس ولا نوع مخصوص ولا
يوصف خاص له لاسيما على ما يعرفه الناس به وكذا نقيضه أيضا لان العدل الذي هو الحق عدول واور
أيضا عدل وعدول عن الحق ولهذا قالوا ان الجور ليس بضد العدل لان كل فعل كان منا عدلا بموافقة
أمر الله تعالى فقد يجوز أن يكون جورا بموافقة نهيه ومنهم من قال يصح تحديده وللعادل حيثما معنيان
أحدهما عدوله من صفات النقص والعيب وعلى هذا فهو من صفاته الازلية الواجبة له في الازل والثاني
رجوعه عن ايقاع الجور وهو فعله فيكون حيثما من أوصافه الفعلية المشتقة من فعله وفي المقصد الاسنى
للمصنف العادل هو الذي يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم ولمن يعرف العادل من لم يعرف
عدله ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله فمن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغي أن يحيط علما بأفعال الله
تعالى من ملكوت السموات الى منتهى الثرى حتى اذا بهر به جلال الحضرة الربوبية وحيرة اعتدالها
وانتظامها تعلق بفهمه شيء من معاني عدل الله في خلقه (اذ العبد يتصور منه الظلم) والجور (بتصرفه
في ملك غيره) أو مجاوزة الحد أو بوضع الشيء في غير محله بنقص أو زيادة (ولا يتصور الظلم) بهذه المعاني
(من الله تعالى) تقدس عن ذلك (فانه لا يصادف لغيره ملكا) على الحقيقة (ممنى يكون تصرفه فيه
ظلمًا) وتعديا (فكل ما سواه من انس وجن وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجوهر وعرض
ومدرك ومحسوس) بأنواعها وأجناسها (حادث) بالذات والزمان ثم أشار الى حدوث الزمان فقال
(اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعا) على غير مثال سابق ثم أكد ذلك بقوله (وأنشأه انشاء) بعد
ان لم يكن شيئا (وأعطى كل شيء خلقه) وهو بذلك جواد ورتبه في موضعه اللائق به وهو بذلك عدل
(اذ كان في الازل موجودا وحده ولم يكن معه غيره) بشاركة أو بمثاله في ذاته وصفاته وأفعاله إشارة الى
ان احداثه تعالى ذلك كان باختياره لا هو استكمال كمال زائد على ما كان قبل احداثه (فأحدث)

(الافعال) وانه سبحانه
وتعالى لا موجود سواء الا
وهو حادث بفعله وفائض من
عدله على أحسن الوجوه
وأكملها وأتمها وأعدلها
وانه حكيم في أفعاله عادل
في أقضيته لا يقاس عدله
بعدل العباد اذ العبد يتصور
منه الظلم بتصرفه في ملك
غيره ولا يتصور الظلم من الله
تعالى فانه لا يصادف لغيره
ملكا حتى يكون تصرفه فيه
ظلمًا فكل ما سواه من انس
وجن وملك وشيطان
وسماء وأرض وحيوان
ونبات وجماد وجوهر
وعرض ومدرك ومحسوس
حادث اخترعه بقدرته بعد
العدم اختراعا وأنشأه
انشاء بعد ان لم يكن شيئا
اذ كان في الازل موجودا
وحده ولم يكن معه غيره
فأحدث

وأنشأ (بعد عدمه) المحض (أظهارا لقدرة) الباهرة (وتحقيقا لما سبق من ارادته) الازلية بكونه
 ووجوده (ولما حق في الازل من كلمته) التي لا تبدل وفيه اشارة الى أن تأثير القدرة فرع تأثير الارادة
 اذ لا يوجد تعالى شيأ من الممكنات أو يععدم بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وتأثير الارادة
 على وفق العلم فكل ما علم تعالى انه يكون من الممكنات أولا يكون فذلك مراده (لا لا فتقاره اليه) أي
 الى ذلك الانشاء (وحاجته) تعالى الله عن ذلك وهو الغنى المطلق وكل موجود سواء فقير اليه في وجوده
 وبقائه وسائر ما عده به (وانه تعالى متفضل) جواد (بالخلق) وهو اليجاد مطلقا (والاختراع) وهو
 اليجاد لاعلى مثال سابق ونعمة اليجاد شاملة لكل موجود (والتكليف) وهو الزام ما فيه كلفة
 لا طلب ما فيه كلفة خلافا لما قلنا في أي هو تعالى متفضل عليهم به حيث جعلهم أهلا لان يخاطبهم بالامر
 والنهي (لا عن وجوب) وهو عبارة عن طلب تفريغ الذمة خلافا للمعتزلة في ايجاب التكليف
 (ومتطول بالانعام) على العباد (والاصلاح لهم لا عن لزوم) والمتفضل والمتطول بمعنى واحد ولم يرد في
 أسمائه الحسنى ولكن دل عليها قوله تعالى والله ذو الفضل العظيم وقوله تعالى ذي الطول ومعناه ذو
 الفضل والبسطة والمقدرة فان أخذ الطول من الغنى والمقدرة فذو الطول من الاسماء الازلية لانه لم يزل
 غنيا قادرا وان أخذ من الافضال والانعام على العباد فهو من أوصافه المشتقة من أفعاله (فله الفضل)
 والمنة (والاحسان) والمعروف الدائم (والنعمة والامتنان اذ كان) عز وجل (قادرا على أن يصب على
 عباده أنواع العذاب) وهي العقوبة المؤلمة جزاء على سوء أفعالهم (ويبتليهم) أي يمتحنهم (بضروب الآلام
 والاصاب) وهي الاسقام اللازمة (ولو فعل ذلك لكان منه عدلا) محضا (ولم يكن منه قبيحا ولا ظلما)
 فهو سبحانه وتعالى العادل الذي لا يعترض عليه في تدبيره وحكمه وجميع أفعاله وافق مراد العبد أولم
 يوافق وكل ذلك عدل منه وهو كما ينبغي (وانه عز وجل يثيب) أي يجازي (عباده المؤمنين على الطاعات)
 الصادرة منهم وهي ما وافقت أمره جل جلاله لا ارادته كما زعمته المعتزلة (بحكم الكرم) المحض (والوعد)
 السابق (لا بحكم الاستحقاق) والاستيجاب (واللزوم اذ لا يجب لاحد عليه فعل ولا يتصور منه ظلم) لانه
 غير واضع للشيء في غير موضعه ولا عادل عن طريق الحكمة والعدل في شيء من أفعاله ولا يجوز أن يلحقه
 نقص في ملكه ولا في ارادته فلم يكن موصوفا بالظلم بحال (ولا يجب لاحد عليه حق) لكون كل ما سواه
 من مخترعاته ومخلوقاته ومصنوعاته فاني يكون للمخلوق حق على الخالق والحق لغة هو الثابت الذي
 لا يسوغ انكاره وهو الواجب اللازم من قولهم لفلان على حق أي دين واجب لازم (وان حقه في الطاعات
 وجب على الخالق بايجابه على السنة أنبيائهم عليهم السلام لا بمجرد العقل) لان العقل لا يستقل بادراله
 كون الفعل أو الترك متعلقا المؤاخذه الشرعية (ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات
 الظاهرة) وهي الامور الخوارق للعادات المقرونة بالتحدى والموافقة للدعوى السالبة من المعارض على
 يد من يدعي النبوة وقول امام الحرمين انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة محمول على ما يصلح
 دليلا على الاطلاق والعموم ويصلح أن يكون حجة على المنكرين (فبلغوا أمره ونهيه ووعدوه وعيده
 فوجب على الخالق تصديقهم فيما جاؤا به) وهذه المسئلة معروفة بالتحسين والتقبيح العقليين قالت
 الاشاعرة لا تحسين ولا تقبيح عقلا أي ان الافعال انما توصف بالحسن والقبح من حيث تعلق خطاب الشرع
 بها ودليله السمعى قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبه تمسك المحدث أيضا وأما الصوفي فيقول
 الافعال كلها نسبتان نسبة التكوين ونسبة التكليف أما نسبة التكوين فعامة لان الافعال كلها لله
 تعالى وبهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء اليجاد بل هي حسنة من حيث علم الفاعل و ارادته
 وأما نسبة التكليف فهي مختصة بأفعال المكلف ومن المعلوم ان الطلب للشيء فرع العلم
 به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وأيضا فان تعلق الطلب بفعل أو تركه غيب

الخلق بعد ذلك اظهارا لقدرة
 وتحقيقا لما سبق من ارادته
 ولما حق في الازل من كلمته
 لا لا فتقاره اليه وحاجته وأنه
 متفضل بالخلق والاختراع
 والتكليف لا عن وجوب
 ومتطول بالانعام والاصلاح
 لا عن لزوم فله الفضل
 والاحسان والنعمة
 والامتنان اذ كان قادرا
 على أن يصب على عباده
 أنواع العذاب ويبتليهم
 بضروب الآلام والاصاب
 ولو فعل ذلك لكان منه
 عدلا ولم يكن منه قبيحا
 ولا ظلما وأنه عز وجل
 يثيب عباده المؤمنين على
 الطاعات بحكم الكرم
 والوعد لا بحكم الاستحقاق
 والازوم له اذ لا يجب عليه
 لاحد فعل ولا يتصور منه ظلم
 ولا يجب لاحد عليه حق
 وأن حقه في الطاعات
 وجب على الخلق بايجابه
 على السنة أنبيائهم عليهم
 السلام لا بمجرد العقل
 ولكنه بعث الرسل وأظهر
 صدقهم بالمعجزات الظاهرة
 فبلغوا أمره ونهيه ووعدوه
 وعيده فوجب على الخلق
 تصديقهم فيما جاؤا به

فلا يعلم الا بالتوقيف السمي النبوي فاذا احسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب وقالت الحنفية ان العقل قد يستقل بأدراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة فيدرك القبح المناسب لثبوت حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سيما للعقاب ويدرك الحسن المناسب لثبوت حكمه تعالى فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه وهو بعينه قول المعتزلة الا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع وسيأتي تحقيق ذلك على التفصيل في شرح الرسالة القدسية وهذا الذي ذكره المصنف أشار به الى النوع الثالث عند المتأخرين وهو معرفة ما يجوز في حق الله تعالى وهو فعل كل ممكن وتركه ومن فروعه بعثة الانبياء الى العباد واثابة المطيع ومعاقبة العاصي وقد أشار اليهما المصنف وله فروع كثيرة وكلها مما لا يجب شيء منها على الله تعالى ولا يستحيل بل وجودها وعدمها بالنسبة اليه سواء ولفظ الجائز والممكن مترادفان على معنى واحد وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه ثم لما كانت المباحث المتعلقة بهذا العلم منقسمة على ثلاثة أقسام قسم يتعلق بالالهيات أي المسائل المتعلقة بالاله عز وجل وقسم بالنبويات وقسم بالسمعيات وقد فرغ من قسم الالهيات شرع في بيان القسم الثاني وهو النبويات وهي المسائل المجوثة فيها عن النبوة وأحوالها والثالث وهو السمعيات وهي المسائل التي لا تنافي أحكامها الا من السمع ولا تؤخذ الا من الوحي فقال (معنى الكلمة الثانية) من الشهاداتين (وهي شهادة) هكذا في سائر النسخ وكان تأنيث الضمير باعتبار ما أضيف اليه (الرسول) هكذا في سائر النسخ وقد وقع له هكذا في أول كتاب العلم وسبق التنبيه بأن التاج السبكي نقل في طبقاته عن الامام الشافعي رضي الله عنه انه كان يمنع من هذا التعبير وانما يقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لانه أقرب للتعظيم وأكثر الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة ووجه الصلاة أتى بها للتبرك (وانه) تعالى (بعث) أي أرسل ومطاويعه انبعث وكل شيء ينبعث بنفسه فان الفعل يتعدى اليه بنفسه يقال بعثته وما هنا كذلك وكل شيء لا ينبعث بنفسه كالكتابة والهدية فان الفعل يتعدى اليه بالباء يقال بعث به أي وجهه (النبي) وحقيقته انسان خصه الله بسماع وحي ولم يؤمر بالتبليغ وحقيقة الرسول انسان بعثه الله الى خلقه ليلفهم ما أوحى اليه من الاحكام الشرعية وحقيقة الرسالة الامر بتبليغ الوحي وحقيقة النبوة الاختصاص بالوحي قبل النبي أعم لانه يطلق على من أوحى اليه أمر بالتبليغ أولم يؤمر والرسول أخص والكتابة تدخل على الاخص فكل رسول نبي ولا عكس وانما بعض النبي رسول اذا أمر وليس برسول اذا لم يؤمر وقبل الرسول أعم لانه يطلق على الملائكة وعلى البشر بخلاف النبي فانه خاص بالبشر والكتابة تدخل على الاخص فنقول كل نبي رسول ولا عكس وانما البعض كالنبي صلى الله عليه وسلم وسائر اخوانه المرسلين من البشر وبعض من كان رسولا ولم يكن نبيا كجبريل عليه السلام ومنهم من اعتبر ما يزيد به كل واحد منهما فقال بينهما عموم وخصوص من وجه يجمعان فبين أوحى اليه وأمر بالتبليغ من البشر وتنفرد النبوة فبين أوحى اليه ولم يؤمر بالتبليغ وتنفرد الرسالة بالملائكة (الأي) منسوب الى الام لكونه لم يقرأ ولم يكتب كما تقدم تحقيقه في كتاب العلم أو الى أم القرى وهي مكة لولادته بها أو الى أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ لان علمه منه أو غير ذلك وقد بسطنا في شرحنا على القاموس (القرشي) نسبة الى قريش على غير قياس وهو لقب جده النضر ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ومن لم يلد له فليس بقرشي نقله السهيلي وغيره وسبب تلقيبه بذلك والاختلاف فيه بسطناه في شرح القاموس (محمدا) هو اسم مفعول من التحميد وهو المبالغة في الحمد وذلك لانه اذا بلغت خصال المرء النهاية وتكاملت فيه المحاسن فهو محمد قال المناوي في شرح الجامع الصغير لكن ذكر بعض المحققين انه انما هو من صيغ المبالغة باعتبار ما قيل فيه من معنى الكثرة بخصوصه لا من جهة اللغة اذ لا يلزم من زيد مفضل على عمرو المبالغة في تفضيله عليه اذ

معنى (الكلمة الثانية)
وهي الشهادة للرسول
بالرسالة وأنه بعث النبي
الأي القرشي محمدا

معناه له جهة تفضيل عليه وبفرض كونه للتكثير لا يلزم منه المبالغة لانها لا تتجاوز حد الكثرة ولخصرهم
صبيغ المبالغة في عدد مخصوص وكونه أجل من جد وأفضل من جد لا يستلزم وضع الاسم للمبالغة لان
ذلك ثابت له لذاته وان لم يسم به نعم المناسبة قائمته مع ما سبق من دلالة البناء عرفا على بلوغ النهاية في
ذلك الوصف اه وقد ألف شيخ شيوخنا الشمس محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلي رسالة خاصة لما يتضمن
هذا الاسم الكريم من المعاني والأسرار (صلى الله عليه وسلم) من الصلاة وهي من الله تعالى الرحمة وتعلق
لفظ على به التضمن معنى النزول والسلام التسليم من الآفات المنافية لغاية الكمال وجمع بينهما الكراهة
افراد أحد هـ ما أي لفظا لا خطأ أو مطلقا وقد تقدم البحث فيه في أول كتاب العلم في الخطبة (رسالته)
وهي السفارة بين الله وبين ذوى الالباب لأراحة عاقلهم فيما يحتاجونه من مصالح الدارين (الى كافة) قال
الازهرى هو مصدر على فاعلة كالعافية والعاقبة ولا يثنى ولا يجمع وفي المصباح وجاء الناس كافة قيل
منصوب على الحال فصلا لا يستعمل الا كذلك وعليه قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس أى
الا للناس جميعا (العرب والعجم والجن والانس) وقال أبو البقاء اضافة كافة الى ما بعد ها خطأ لانه لا يقع
الاحالا وانما قيل للناس كافة لانه ينكف بعضهم الى بعض وبالأضافة تصير اضافة الشئ الى نفسه اه
هذا اذا أريد بالكافة الجماعة واذا ذهب به الى أنه مصدر كما قاله الازهرى فلا يلزم منه اضافة الشئ الى
نفسه فتأمل والعرب اسم مؤنث ولهذا يوصف بالماؤنث فيقال العرب العرباء والعرب العاربة وهم خلاف
العجم سمو بذلك لانهم سكنوا بلادا يقال لها العربيات والخلاف في ذلك وفي نسبهم بسطناه في شرح القاموس
والجن بالكسر خلاف الانس سمو بذلك لاستتارهم عن الاعين كما ان الانس من انس اذا ظهر أو ألف
وتفصيل ذلك كله في شرح القاموس ثم ان المراد به هذا التعبير انه مبعوث الى الثقلين الانس والجن
والعرب والعجم داخلون في الانس وقد يعبر عنهم بالاسود والاحمر وكونه مبعوثا الى الثقلين خاصة اختاره
الحليمي والبيهقي بل حكى الفخر الرازى والنسفى عليه الاجماع ومنهم من زادوا الملائكة وانتصر له السبكي
مستدلا بآية ليكون للعالمين نذيرا وخبرأرسالت الى الخلق كافة ونازع فيما حكى عن الحليمي بان البيهقي
نقله عنه وتبرأ منه والحليمي وان كان سنيا لكن وافق المعتزلة في تفضيل الملائكة على البشر فظاهر حاله بناؤه
عليه وبأن الاعتماد على تفسيرهما في حكاية اجماع انفرادا بحكايته لا ينهض حجة عند أئمة النقل لان
مدارك نقل الاجماع انما تتلقى من كلام أصحاب المذاهب المتبوعة ومن يلحق بهم في سعة دائرة الاطلاع
والحفظ والاتقان والشهرة عند علماء النقل (فمنشخ بشر يعنه) الواضحة السهلة الغراء (الشرائع) المتقدمة
كلها (الاماقرره منها) والنسخ رفع الحكم الشرعى بكتاب (وفضله على سائر الانبياء) بانواع من الفضائل
لخصوصية فضله بها في ذاته بهارتفع كما لا فوق المراتب الكمالية افسانية كانت أو ملكية قال الله تعالى
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ذلك البعض هو الحقيقة المحمدية
اذ هو أول نور تلقى من حضرة الوجود بل لا متلقى على الحقيقة الا هو فكان له صلى الله عليه وسلم حيثيتان
حيثية ابتدائية وبها حصل الكمال الاختصاصى المتوحد وحيثية انتهائية وبها حصل الكمال المتكثر الذى
انقسم على الحقائق النبوية وله عليه السلام منه الحظ الاوفر الجامع بين كمالهم كلهم فمن حيث الكمال
الاختصاصى كان رسولا لجميع العالم ومن حيث كماله الجمعى الاشتراكى كان رسولا للانس والجن فاعلم
من ذلك رسالته صلى الله عليه وسلم العامة منه والخاصة وكماله الخصوصى المتحد وكماله العلمى المشترك أوليته
وأخريته (وجعله سيد البشر) ورئيسهم والفائق عليهم بالفضائل والكمالات والسيد لغة هو الذى
يفوق قومه أو ما هو من جنسه ونوعه والسيد الرئيس والحكيم والسخى وقد ساد سيادة وسوددا وكان
صلى الله عليه وسلم فى كل أوصافه موصوفا بالسيادة والتفوق وكان يقال له أيضا سيد قریش وسيد العرب
وفى شعر الاعشى * ياسيد الناس وديان العرب * و يروى ياملاك الناس وأخرج مسلم فى المناقب

صلى الله عليه وسلم
رسالته الى كافة العرب
والعجم والجن والانس
فمنشخ بشر يعنه الشرائع
الاماقرره منها وفضله على
سائر الانبياء وجعله سيد
البشر

وأبو داود في السنة عن أبي هريرة رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة وأول من ينشق عنه القبر الحديث وأخرج الإمام أحمد والترمذي في المناقب وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة ولا يخفى الحديث قال المناوي في شرحه خصه لأنه يوم تجرح له الناس فيظهر سودده لكل أحد عيانا وصف نفسه بالسودد المطلق المقيد للعموم في المقام الخطابي على ما تقر في عالم البيان فيعيد تفوقه على جميع ولد آدم حتى أولي العزم من الرسل واحتياجهم اليه كيف لا وهو واسطة كل قبض وتخصيصه ولد آدم ليس للاختراز فهو أفضل حتى من خواص الملائكة كما نقل الإمام عليه الاجماع ومراعاة اجماع من يعتدي به من أهل السنة (ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول) المؤمن (لا اله الا الله ما لم تقترن به شهادة الرسول) الحق (وهو قولك محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم فصارت السكمتان كلمة واحدة عبر عنها بكلمة التوحيد والاخلاص (والزم الخلق) كلهم (تصديقه) وتلقيه بالقبول (في جميع ما أخبر) به (وعنه من أمور الدنيا والآخرة) أي المتعلقة بهما بعد ان خصه كخص اخوانه من الانبياء والرسل الكرام بالصدق والامانة والتبليغ والفظانة فهذه أربع صفات تجب في حقهم فالصدق هو الاخبار بالحق الثابت في نفس الامر أي كون ما بلغوا به عن الله تعالى موافقا لما عند الله تعالى ايجابا كان أو سلبا والامانة كونهم لا تصدر عنهم مخالفة أصلا وهي المعبر عند بعضهم بالعصمة والتبليغ هو انهم بلغوا جميع ما أمروا به واعتقاديا كان أو عمليا ولم يكتموا منه شيئا والفظانة هي التيقظ للزام الخصوم وطرق ابطال تحيلهم ودعائهم الباطلة والمافرغ من ذكر النبويات شرع في بيان السمعيات فقال (وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به) صلى الله عليه وسلم (بعد الموت) وفي ضمن ذلك اعتقاد حقيقة الموت وابتلائه به كل ذي روح لانه من مجوزات العقول التي ورد الشرع بمافوجب اعتقادها وهو كيفية وجودية تضاد الحياة فلا يعرى الجسم الحيواني عنهما ولا يجتمعان فيه هذا قول الاشعري وقيل عدم الحياة عما من شأنه الحياة وهو قول الاسفراييني والاكثر بن وقال بعض الصوفية ليس الموت بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقة وحيلولة بينهما وتبدل حال بحال وانتقال من دار الى دار ثم شرع المصنف في بيان ما أخبر به صلى الله عليه وسلم للاحوال التي تعرض بعد الموت فقال (وأوله سؤال منكر ونكير) ويتقدم على ذلك وجوب اعتقاد ان ملك الموت يقبض روح كل ذي روح أي يخرجها ويأخذها باذن ربه من مقرها أو من يد أعوانه والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهائم والطيور وغيرهم ولو بعوضة بل قيل حتى روح نفسه والارواح أجسام لطيفة متخللة في البدن تذهب الحياة بذهاها وقيل جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر وبه حزم النووي وملك الموت اسمه عزرائيل ومعناه عبد الجبار عظيم هائل المنظر رأسه في السماء العليا وجلاه في تخوم الارض السفلى ووجهه مقابل اللوح المحفوظ والخلق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت يترفق بالمؤمن ويأتميه في صورة حسنة ومن ذلك أيضا وجوب اعتقاد ان الاجل بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد فيه وان كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله في الوقت الذي علم الله في الازل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخلقه من غير منع ومدخلية للقاتل فيه لا مباشرة ولا توليد او انه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العر ولا بالموت بدل القتل ثم يجب اعتقاد ان السؤال في القبر حق أي ان الموتي تسأل في قبورها بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس بان يعيد الله الروح الى الميت جميعه وتكمل حواسه فيرد اليهم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأني معه الجواب من الحواس والعلم والعقل حتى يسأله الملائكة (وهما شخصان) أسودان أزرقان (مهيبان هائلان) أي فظان غلظان شعورهما الى أقدامهما تلمع النار بين أنيابهما يشقان الارض بهما كالأعداء القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقام من حديد (يقعدان العبد في قبره) أي بعد تمام دفنه هذا في حق القبور وفي غيره بعد الموت

ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول لا اله الا الله ما لم تقترن به شهادة الرسول وهو قولك محمد رسول الله وألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت وأوله سؤال منكر ونكير وهما شخصان مهيبان هائلان يقعدان العبد في قبره

(سويا) تاما (ذاروح وجسد) كامل الحواس وأفنى الشمس الرملى بان السؤال على الرأس وحده ان انفصل لوجود أدلة النطق وأفنى الحافظ السيوطى بان الميت اذا نقل لا يستل حتى يدفن قال بعضهم ومثله المصلوب (فيسألانه) أو أحدهما يترفعان بالمؤمن وينتهران المنافق والكافر ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلته السباع في أجوافها وكذا الغريق والحريق وان ذرى في الريح (عن التوحيد) أى وحدانية الله تعالى (والرسالة) أى رسالة الانبياء عليهم السلام وما بلغوا وقال القرطبي اختلفت الاحاديث في كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الاشخاص فمنهم من يستل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يستل عن كلها اه وهذا السؤال خاص بهذه الامة والمراد بها أمة الدعوة فيدخل المؤمنون والمنافقون والكافرون وورد في حق جماعة منهم لا يستلون كالمرايط والسبيد بأنواعه والمراد به التخفيف لا مطلقا وفي سؤال الاطفال الوقف وجرم السيوطى بعدم السؤال لعدم تكليفهم كالملائكة لا الجن (ويقولان له) كل أحد بلسانه أو بالسريانية أو بالعربية مطلقا ثلاثة أقوال (من ربك) الذى خلقك وسؤالك ورزقك (ومادينك) الذى كنت عليه (ومن نبيك) الذى أرسل اليك وأمرت باتباعه ونقل السيوطى ان السؤال يقع بالسريانية وهذا صورته اتمه كذره انرح صالح حين وهى خمس كلمات تعريها اتمه قم يا عبد الله كاره الى ملائكة الله انرح ما كنت تصنع في دار الدنيا صالح من ربك وما دينك وعقيدتك حين ما هذا الذى مت عليه (وهما فتانا القبر) مثنى فتان مبالغة في التفتين والامتحان وقد يلحق بهما غيرهما من الصور الهائلة فيقال لكل فتان أعادنا الله منها (وسؤالهما أول فتنة بعد الموت) يحصل في القبر أى هذا السؤال هو نفس الفتنة وهى الاختبار والامتحان بالنظر الى الميت أو اليها أو الى الملائكة لاحاطة علمه بكل شئ (وان يؤمن بعذاب القبر) ومنه ضغطته وهو انضمام اللحد بعرضه الى بعض ومنه الحديث لو سلم أحد من ضغطة القبر لمسلم منها سعد وفي رواية لقد تضايق على هذا العبد الصالح قبره حتى فرج الله عنه وفي أخرى لقد ضممه ثم فرج الله عنه (وانه حق) ثابت لما في حديث مسلم المرفوع ان هذه الامة تتلى في قبورها فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله ان يسمعكم من عذاب القبر الذى أسمع منه ثم أقبل صلى الله عليه وسلم بوجهه علينا فقال تعوذوا بالله من عذاب القبر الحديث وفي البخارى عن أسماء بنت أبي بكر قالت قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا فذكر فتنة القبر التى يفتن بها المرء فلما ذكر ذلك ضج المسلمون ضجة ثم قال (و) انه (حكمته) من الله تعالى (وعدل) منه لانه مالك الاعيان حقيقة وللمالك التصرف فى ملكه كيف يشاء الامر أمره والحكم حكمه لا يستل عما يفعل (على الجسم والروح) معا كما هو مذهب أهل السنة (على ما يشاء) لمن يكون من أهل العذاب وحكمة الله تعالى فيه اظهار ما كتمه العباد فى الدنيا من كفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان ليباهى الله بهم الملائكة أو ليفضوا عندهم ويحجل القول فيه ان عذاب القبر هو عذاب البرزخ وأضيف الى القبر لانه الغالب والافضل ميت أراد الله تعذيبه ناله ما أراد قبره أو لم يقبر ومحل الروح والبدن جميعا باتفاق وبعد اعادة الروح اليه أو الى جزء منه على قول من قال ان المعذب بعض الجسد وهو قسمان دائم وهو عذاب الكفار ومنقطع وهو عذاب العصاة ومما يجب اعتقاده ان نعيم القبر حق لما ورد فى ذلك من النصوص ولا يختص بمؤمن هذه الامة كما انه لا يختص بالمقبور ولا بالكافرين فيكون ان زال عقله أيضا وتعتبر الحالة التى زال عقله وهو عليها من كفر وإيمان ونحوهما ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامتلأه بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا محمول على الحقيقة عند العلماء ومما يجب اعتقاده ان البعث حق وهو اعادتهم بعد احيائهم بجميع أجزائهم الاصلية التى من شأنها البقاء من أول العمر الى آخره ندور بذلك الآيات والآثار وأكثرها لا يحتمل التأويل لافرق فى ذلك بين من يحاسب كالمكلف وغيره كما صححه النووي واختاره والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد وهو الاخراج من القبور بعد جمع جميع

سويا ذاروح وجسد
فيسألانه عن التوحيد
والرسالة ويقولان من
ربك وما دينك ومن نبيك
وهما فتانا القبر وسؤالهما
أول فتنة بعد الموت وان
يؤمن بعذاب القبر وأنه
حق وحكمه عدل على
الجسم والروح على ما يشاء

الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها وان اعادة الاجسام عن عدم محض فيوجد الله تعالى بعد انعدامها بالسكينة وقيل عن تفريق محض فيذهب الله العين والاثر جميعا بحيث لا يبقى في الجسم جوهر ان فردان على الاتصال وعلى القول الاول يكون الجسم الثاني هو الاول المعدوم بعينه لأمثله وفي اعادة العرض القائم بالاجسام تبعاً لمحلها مذهبان الاول تعاد بأشخاصها التي كانت في الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة وهو قول الاشعري والثاني امتناع اعادة مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو قول الفلاسفة وبعض المعتزلة والكرامية والخواارزمي والاول الرابع وفي جواز اعادة الزمن قولان ومما يجب اعتقاده ان اليوم الاخر حق وهو من يوم الحشر الى ما لا يتناهى أو الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ويدخل في جملة أمور الاخرة اعتقاد أن أخذ الصحف حق وهي كتب الاعمال التي تكتبها الملائكة ما فعلوها في الدنيا والرافع للصحف الريح من خزائنه تحت العرش وان كل أحد يدعى فيعطى صحيفته اما باليمين وهو المؤمن الطائع أو بالشمال وهو الكافر والمؤمن العامي ملحق بالطائع على المشهور ومن أمور اليوم الاخر الميزان وغيره وقد ذكر ذلك في قوله (وأن يؤمن بالميزان) والوزن لغة معرفة كمية بأخرى على وجه مخصوص والحل على الحقيقة ممكن لكن نمسك عن تعيين جوهره ونصب الموازين بعد الحساب ثم عرف المصنف الميزان فقال (ذي الكفتين واللسان) كفة للحسنات وهي من نور والاخرى من ظلمة وهي للسيئات (وصفته) أي الميزان (في العظم انه) أي كل كفة منه (مثل طباق السموات والارض) وفي حديث سلمان رضي الله عنه أنه قال توضع الموازين يوم القيامة ولو وضعت فيهن السموات والارض لوسعتن وفي حديث آخر ان الجنة توضع عن يمين العرش والنار عن شماله ويؤتى بالميزان فتنصب بين يدي الله تعالى كفة للحسنات عن يمين العرش مقابلة للجنة وكفة للسيئات عن يسار العرش مقابلة للنار ثم ان المشهور انه ميزان واحد لجميع الامم وجميع الاعمال فصار دبر بصيغة الجمع في الآيات والآثار للتعظيم وقيل يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله (توزن فيه الاعمال) أي أعمال العباد المكافين فخرج بذلك الملائكة لانه فرع عن الحساب وعن كتابة الاعمال خصوصاً على القول بأن الصحف هي التي توضع في الميزان كما يأتي وكذا خرج منه الاطفال والانبيا عليهم السلام تشرىفاً لقدرهم وكذا من يدخل من الباب الايمن من هذه الامة كما ورد في حديث (بقدره الله تعالى) ولطيف حكمته وبديع صيغته والممسك للميزان جبريل عليه السلام (والصنح يومئذ مثاقيل الذر والخردل) الصنح بالصاد والسين المهملتين لغتان والنون ساكنة وآخرها جيم معربة يقال اتزن مني بالصنحة الراجعة وأنكر الجوهري السين والمثاقيل جمع مثقال والذر ما يرى في ضوء الشمس والخردل معروف (تحقيقاً لنظام) صفة (العدل) بمقتضى الحكمة وهل الموزون الكتب التي اشتملت على أعمال العباد أو أعيان الاعمال قولان الاول ذهب اليه جمهور المفسرين والامام أبو المعالي واستقر به ابن عطية وأشار اليه المصنف بقوله (وتطرح صحائف الحسنات) وهي الاعمال الصالحة بعد ان تصور (في صورة حسنة) نورانية (في كفة النور) وهي البني المعدة للحسنات (فيثقل بها الميزان على قدر درجته عند الله تعالى بفضل الله) سبحانه وتعالى (وتطرح صحائف السيئات) وهي الاعمال السيئة بعد ان تصور (في صورة قبيحة) ظلمانية (في كفة الظلمة) وهي الشمال المعدة للسيئات (فيثقل بها الميزان بعدل الله) سبحانه وتعالى ولا تمتنع قلب الحقائق خرقاً للعادة وقيل يخلق الله أجساماً على عدد تلك الاعمال من غير قلب لها ومن فولد الوزن امتحان العباد بالايمان بالغيب في الدنيا وجعل ذلك علامة لاهل السعادة والشقاوة وتعرف العباد ما لهم من الجزاء على الخير والشر وادامة الحجة عليهم والله الموفق (وأن يؤمن بأن الصراط حق) ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة (وهو) لغة الطريق الواضح لانه يبلغ المارة وشرعاً (جسر يرد على متن جهنم) يرد الاقولون والاخرى ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة (أخذ

وأن يؤمن بالميزان ذي الكفتين واللسان وصفته في العظم أنه مثل طبقات السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدرته الله تعالى والصنح يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقاً لنظام العدل وتوضع صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجتها عند الله بفضل الله وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيثقل بها الميزان بعدل الله وأن يؤمن بأن الصراط حق وهو جسر يرد على متن جهنم أحد

من السيف وأدق من الشعر) وبهذا هب أهل السنة بقاؤه على ظاهره مع تفويض علم حقيقته اليه سبحانه وتعالى خلافاً للمعتزلة وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف مئود وألف هبوط وألف استواء وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه وفي حقيقته كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به وفيه سبع قناطر يستل العبد عند كل واحد عن نوع من العبادات ومرور العباد عليه متفاوت في سرعة النجاة وعدمها وهم فريقان وقد أشار إلى ذلك المصنف بقوله (تزل به أقدام الكافرين) والمنافقين (بحكمة الله تعالى فتهدى به في النار) أما على الدوام والتأيد كهؤلاء إلى مدة يريد ها الله تعالى ثم ينحو كبعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالعذاب هذا القسم الأول وأشار إلى القسم الثاني بقوله (وتثبت عليه أقدام المؤمنين) وهم أهل رجحان الأعمال الصالحة والساالمون منهم من السابقين من خصهم الله بسابقة الحسن (بفضل الله تعالى) وهم الذين يجوزون كطرفة العين وبعدهم كالبرق الخاطف وبعدهم كالريح العاصف وبعدهم كالطير وبعدهم كالجواد السابق ثم الجواز سعيًا ومشياً وحبوا على حسب تفاوت الأعمال ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه ومن هنا كان دقيقاً في حق قوم وعريضاً في حق آخرين وهو واحد في نفسه (فيساقون إلى دار القرار) أي الجنة والحكمة فيه ظهور النجاة من النار وإن تصير الجنة أسرى لقلوبهم وليتحسر الكافر بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في العبور ومما يجب اعتقاده أن العرش حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني علوي محيط بجميع الأجسام وهو أول مخلوق لله تعالى في قول ومما يجب اعتقاده أن الكرسي حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به فوق السماء السابعة وهو غير العرش على الصحيح ومما يجب اعتقاده أن القلم حق ثابت وهو عظيم نوراني خلقه الله تعالى وأمره يكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده أن اللوح حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني كتب فيه القلم بأذن الله تعالى ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده أن كلاً من الكاتبين على العباد أعمالهم في الدنيا والكاتبين في اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم والكاتبين من صحف الحفظة كتاباً يوضع تحت العرش حق ثابت (وأن يؤمن بالحوض المورود) وهو (حوض) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم) الذي يعطاه في الآخرة وهو جسم مخصوص متسع الجوانب ترده هذه الأمة وعند مسلم من حديث أنس في نزولنا أعطيناك الكون وهو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة وعندهما من حديث ابن مسعود وعقبة بن عامر وجندب وسهل بن سعد أنافرطكم على الحوض ومن حديث ابن عمر أمامكم حوض كباين جرباء وأذرح وقال الدبراني كما بينكم وبين جرباء وأذرح وهو الصواب وذكر الحوض في الصحيح من حديث أبي هريرة وأبي سعيد وعبد الله بن عمرو وحذيفة وأبي ذر وجابر بن سمرة وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سلمة وأسما وقد خرج أحاديثه الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي في جزء استوعب فيه وطواهر الأحاديث أنه بجانب الجنة كما قاله الحافظ ابن حجر (ويشرب منه المؤمنون) الذين وفوا بعهدهم الله وميثاقه وما تواتر على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمنى الأمم السابقة لكنه خلاف طواهر الأحاديث أنه لا ترده إلا مؤمنو هذه الأمة لأن كل أمة إنما ترد حوض نبيا وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذ كر لوروده بالأحاديث البالغة مبالغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالأحاديث (قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط) على الصحيح ولكن جهل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد وإنما الواجب اعتقاد ثبوته (من شرب منه شربة لم يظمأ) أي لم يعطش (بعدها) أي بعد تلك الشربة (أبد اعرضه ميسرة شهر ماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عدد نجوم السماء) ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما رفعه حوضي ميسرة شهر زواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكبرانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبداً وله من حديث

من السيف وأدق من
الشعرة تزل به أقدام
الكافرين بحكم الله سبحانه
فتهدى بهم إلى النار
وتثبت عليه أقدام المؤمنين
بفضل الله فيساقون إلى دار
القرار وأن يؤمن بالحوض
المورود حوض محمد صلى
الله عليه وسلم يشرب منه
المؤمنون قبل دخول الجنة
وبعد جواز الصراط
من شرب منه شربة لم يظمأ
بعدها أبد اعرضه ميسرة
شهر ماؤه أشد بياضاً من
اللبن وأحلى من العسل
حوله أباريق عدد نجوم
السماء

أنس فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء وفي رواية لمسلم أكثر من عدد نجوم السماء وفي رواية أخرى له عدد النجوم وفيما أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام من صفة نبينا عليه الصلاة والسلام له حوض أبعد من مكة إلى مطلع الشمس فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمار الجنة (فيه ميزان يصبان من الكوثر) وفي صحيح مسلم من حديث ثوبان يصب فيه ميزان يمدانه من الجنة أحدهما من ذهب والاخر من ورق وروى أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوني فعلى الميزان فان لم تجدوني فعلى الحوض وفي هذا تنبيه على ترتيب الصراط والميزان والحوض وهي مسألة توقف فيها أكثر أهل العلم (وان يؤمن بالحساب) جاء ذكره في حديث عمر رفعه أخرجه البيهقي في البعث وهو توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم وأول من يحاسب هذه الامة (وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب) ففي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها من فوَّش الحساب عذب قالت قلت أليس يقول الله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال ذلك العرض (والى مسامح فيه) كل ذلك بكيفية مختلفة فمنه اليسير والعسير والسر والجهر والتوبيخ والفضل والعدل (والى من يدخل الجنة بغير حساب) كالسبعين ألفا (وهم المقربون) وأفضلهم أبو بكر رضي الله عنه فلا يحاسب لما روى مرفوعا عن عائشة رضي الله عنها الناس كلهم يحاسبون إلا أبا بكر وفي الصحيحين من حديث ابن عباس عرضت على الامم فقبل هذه أمتك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب وامسلم من حديث أبي هريرة وعمران بن حصين يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفا بغير حساب زاد البيهقي في البعث من حديث عمرو بن حزام وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا زاد أحمد من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر بعده هذه الزيادة قال عمر فلهذا استزدته فأعطاني مع كل رجل سبعين ألفا قال عمر فلهذا استزدته فأعطاني هكذا وفرج عبد الله بن بكر بن يديه الحديث (فيسأل الله تعالى من يشاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين) وفي البخاري من حديث أبي سعيد رفعه يدعى نوح يوم القيامة فيقول لبيك وسعديك يا رب فيقول هل بلغت فيقول نعم فيقال لامته فيقولون ما أتانا من نذير فيقول من يشهد لك فيقول محمد وأمه الحديث ولابن ماجه يحيى النبي يوم القيامة الحديث وفيه فيقال هل بلغت قومه الحديث (ويسأل المبتدعة عن السنة) فعند ابن ماجه من حديث عائشة من تكلم في شيء من القدر سئل عنه يوم القيامة ومن حديث أبي هريرة ما من داع يدعو إلى شيء الا وقف يوم القيامة لازما لدعوة مادعا اليه وان دعا رجلا رجلا (ويسأل المسلمين عن الاعمال) قولا كانت أفعلا أو اعتقادا مكسوبة أو لا بعد أخذها كتبها خيرا كانت أو شرا تفصيلا لا بالوزن وعند أصحاب السنن الاربعة من حديث أبي هريرة أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته الحديث وسيأتي في الصلاة (وأن يؤمن باخراج عصاة الموحدين من النار) هي دار العذاب بجميع طباقها السبع ولا جبر لها سوى بني آدم والأجبار المتخذة آلهة من دون الله قيل وكذا أبحار الكبريت لشدة اتقادها (بعد الانتقام) ولا يدوم عذابهم مدة بقائهم بل يموتون بعد الدخول لحظة ما يعلم الله مقدارها فلا يحبون حتى يخرجوا منها (حتى لا يبقى في جهنم) وهي الطبقة العليا من النار وهي التي فيها العصاة من الموحدين وهذه الطبقة هي التي تخلى وأما ما عداها فلا تخلى من أهلها معذبين فيها تخليدا كتحليد أهل الجنة وينبت على شطير الطبقة العليا فيمأقيل الجرجير (موحد) بفضل الله تعالى ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة في حديث طويل حتى اذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحمة من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئا ممن أراد أن يرجه ممن يقول لا اله الا الله الحديث وفي حديث عبد الله بن عمرو يأتى على النار زمان تخفق الرياح أبوابها ليس فيها أحد يعني من الموحدين أهل الطبقة العليا فاذا لم يبق فيها أحد غير الكفار

فيه ميزان يصبان فيه من الكوثر وأن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب وإلى مسامح فيه وإلى من يدخل الجنة بغير حساب وهم المقربون فيسأل الله تعالى من شاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين ويسأل المبتدعة عن السنة ويسأل المسلمين عن الاعمال وان يؤمن باخراج الموحدين من النار بعد الانتقام حتى لا يبقى في جهنم موحد بفضل الله تعالى فلا يخلد في النار موحد

أتى بالموت في صورة كبش فيذبح بين الجنة والنار ويعرفه كل أحد من الفريقين كما في السنن الأربعة
(وأن يؤمن بشفاعه الأنبياء) عليهم الصلاة والسلام (ثم العلماء ثم الشهداء) هكذا أخرج ابن ماجه من
حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه وفيه يشفع يوم القيامة ثلاثة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء
وقد تقدم في كتاب العلم واعلم ان الشفاعه لغة الوسيلة والطالب وعرفا سؤال الخير للغير وهنا واجبات ثلاثة
يتعين اعتقادها على كل مكاف الأول كونه صلى الله عليه وسلم شافعاً والثاني كونه صلى الله عليه وسلم
مشفعاً أي مقبول الشفاعه والثالث كونه صلى الله عليه وسلم مقدماً على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين
والملائكة فيتعين اعتقاد انه صلى الله عليه وسلم وان كان له شفاعات الا أن أعظمها شفاعته صلى الله عليه
وسلم المختصة به للاراحة من طول الموقف وهي أول المقام المحمود ثانياً في ادخال قوم الجنة بغير حساب
وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم كما قاله النووي ثالثاً فيمن استحق دخول النار أن لا يدخلها وتردد
النووي في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم قال السبكي لانه لم يرد نص صريح بشيئ الاختصاص ولا بنفيه
رابعاً في اخراج الموحدين من النار وشاركه في هذه الأنبياء والملائكة والمؤمنون وفصل القاضي عياض
فقال ان كانت هذه الشفاعه لخراج من في قلبه مثقال ذرة من ايمان اختصت به صلى الله عليه وسلم
والا شاركه غيره فيها خامساً في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به صلى الله
عليه وسلم سادساً في جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات سابعاً فيمن دخل
في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كما في حق أبي طالب وأبي لهب ثامناً
في اطفال المشركين ان لا يعذبوا ذكره الجلال السيوطي وإياك واعتقاد امتناع شفاعته صلى الله عليه
وسلم في أهل الكفار وغيرهم لا قبل دخولهم النار ولا بعده وما يجب اعتقاده شفاعته غيره صلى الله عليه
وسلم من الأنبياء والمرسلين والملائكة (ثم سائر المؤمنين) يشفع (كل على حسب جاهه وقدر منزلته)
ومقامه (عند الله تعالى) في أبواب الكفار كما جاء في الاخبار الدالة على ذلك (ومن بقي من المؤمنين)
في النار (ولم يكن له شفيع) خاصة (أخرج بفضل الله عز وجل) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد
فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق الا أرحم الراحمين فيقبض
قبضة من النار فيخرج قوما لم يعملوا خيراً قط الحديث (فلا يدخل في النار مؤمن بل يخرج منها من كان
في قلبه مثقال ذرة من ايمان) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار
النار ثم يقول الله تعالى أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان وفي رواية من خردل من
خير وقد استنبط المصنف من قوله أخرجوا من كان الخ نجاة من أيقن بالايمان وحال بينه وبين النطق
به الموت قال وأما من قدر على النطق ولم يفعل حتى مات مع ايقانه بالايمان بقاءه فيحتمل ان يكون امتناعه
منه بمنزلة امتناعه عن الصلاة فلا يدخل في النار ويحتمل خلافه ويرجح غيره الثاني فيحتاج الى تأويل ثم ينبغي
ان يعلم انه لا يشفع واحد ممن ذكر الا بعد انتهاء مدة الموائدة * (تنبيه) * هذه الامور السمعية التي
تقدم بيانها يتحد فيها المتكلم والصوفي والمحدث اذ مبادئها هو النقل اذ النظر انما هو في وقوعها وأما
جوازها فضروري والعقل لا يهتدي الى وقوع جائز فاضطر واجب على السمع وان كان الصوفي يزيد عليها
بالكشف الا ان الكشف قاهر حكمه عليه فلا يتعدى العلم المستفاد منه الى غيره ولما فرغ المصنف من
ذكر السمعية شرع في ذكر لواحق العقيدة فقال (وان يعتقد فضل الصحابة رضي الله عنهم ورتبتهم)
ودرجاتهم ومنزلاتهم فيعطى كلامهم ما يستحقه من التعظيم (و) يعتقد (ان أفضل الناس بعد النبي صلى
الله عليه وسلم أبو بكر) الصديق (ثم عمر) بن الخطاب (ثم عثمان) بن عفان (ثم علي) بن أبي طالب
(رضي الله عنهم) هكذا ترتيب أفضليتهم على ترتيب خلافتهم هكذا أجمع عليه أهل السنة اذ المسلمون
كانوا لا يقدمون أحداً في الامامة تشهياً منهم وانما يقدمونه لاعتقادهم انه أفضل وأصلح للامة من غيره وفي

وان يؤمن بشفاعه
الانبياء ثم العلماء ثم
الشهداء ثم سائر المؤمنين
كل على حسب جاهه ومنزلته
عند الله تعالى ومن بقي
من المؤمنين ولم يكن له
شفيع أخرج بفضل الله
عز وجل فلا يدخل في النار
مؤمن بل يخرج منها
من كان في قلبه مثقال ذرة
من الايمان وأن يعتقد
فضل الصحابة رضي الله
عنهم ورتبتهم وأن أفضل
الناس بعد النبي صلى
الله عليه وسلم أبو بكر ثم
عمر ثم عثمان ثم علي رضي
الله عنهم

البخاري من حديث ابن عمر قال كنا خير بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فخير أبا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ولابي داود كانه قول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني ويسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره (وان يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أثني الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين) أما ثناء الله عز وجل عليهم بعمومهم وخصوصهم ففي آي من القرآن وشهدت نصوصه بعد انهم والرضا عنهم بيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الايات وعند الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدى ولشيوخ من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي ولطبراني من حديث ابن مسعود اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناقب الصحابة وفضائلهم عديدة وحقيق على المتدين ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليندبر العاقل النقل وطريقه فان ضمه فرده وان ظهر وكان احاداً لم يقدح فيما علم تواتر وشهدت به النصوص (فكل ذلك) أي مما ذكره من قواعد العقائد (مما وردت به الاخبار) من روايات الأئمة الكبار (وشهدت به) أي بصحته (الآثار) من السلف الاخبار (فن اعتقد جميع ذلك) جملة وتفصيلاً (موقفنا) معتمداً عليه (كان من أهل الحق) وهو عبارة عن كل ما يحسن اعتقاده فالعنى كان من الذين حسنت عقائدهم (وعصاة السنة) أي جماعتها والسنة طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وطريقة أصحابه (وفارق رهط الضلال) رهط مادون العشرة من الرجال وقيل من سبعة الى عشرة وقيل الى أربعين والضلال عن الطريق المستقيم وتضاده الهداية (وحزب البدعة) أي أنصارها والبدعة الفعلة المخالفة للسنة أو ان أراد بالحزب الجماعة فيكون محذوف مضاف أي جماعة أهل البدعة والمراد بهم فرق الضلال المبتدعة كالمعتزلة والخواارج والكرامية والروافض بأنواعها وأقسامها (فنسأل الله) سبحانه وتعالى من فضله (كمال اليقين) في مراتب الايمان والاحسان (والثبات في الدين) والمراد في العقائد المتعلقة بالدين ونسأل ذلك كذلك (لكافة المسلمين) وعامتهم (انه) جل وعز (أرحم الراحمين) يجيب دعوة الداعين (وصلى الله على سيدنا) ومولانا وهاديانا (محمد وعلى آله وعلى كل عبد مصطفى) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها انتهاء الكلام الى قوله أرحم الراحمين فتكون هذه الجملة من زيادة النسخ وقد جرت العادة في الختم به تبركاً والله أعلم وهذا آخر شرح كتاب قواعد العقائد فرغت من تحريره بعد صلاة الظهر من يوم الخميس لليومين بقينا من ربيع الأول سنة ١١٩٣ هـ بمصر بسويقة لالا من مصر اللهم يسر لنا اتمام ما بقى قال مؤلفه وكتبه العبد القاصر المذنب أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني غفر الله له ولآله وكرمه حامداً لله ومصلحاً ومسلماً ومستغفراً انتهى بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليم الله بانه كل صابر

***(الفصل الثاني)** من الفصول الاربعة (في بيان وجه التدرج) والتمهل (الى الارشاد) والهداية (وترتيب درجات الاعتقاد) بالنسبة الى أهل البداية والتوسط والنهاية (اعلم ان ما ذكرناه) آنفاً (في ترجمة العقيدة) المختصرة (ينبغي ان يقدم) ذلك (الى الصبي) وهو الغلام الصغير بتعليمه اياها (في أول نشأة) أي في حال صباه (ليحفظه) في صدره (حفظاً) يأمن به عن الاغفال عنه ويتمكن ذلك المحفوظ في باطنه حتى يكون نقشاً على الحجر ولا يطرأ عليه ما يخالفه (ثم لا يزال) مستمراً على ذلك حتى (ينكشف له معناه) وسره وحقيقته (في حالة) كبره (وهو البلوغ وما بعده) شيئاً فشيئاً وهذا هو التدرج والترتيب المشار اليهما (قابنداره) في حقه وحق غيره (الحفظ) بضبط صورها المدركة في النفس وتجهدها ورعايتها (ثم الفهم) بالتحقق في معانيها (ثم الاعتقاد) أي عقد القلب باثباتها في النفس (والايقان) بها (والصدق) لما فيها فهذه ثلاث مراتب الاولى الفهم أي لعانيها الحاصلة من ظواهر تلك الالفاظ

وان يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أثني الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين فكل ذلك مما وردت به الاخبار وشهدت به الآثار فن اعتقد جميع ذلك موقفنا به كان من أهل الحق وعصاة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة فنسأل الله كمال اليقين وحسن الثبات في الدين لنا ولكافة المسلمين برحمته انه أرحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى

(الفصل الثاني) في وجه التدرج الى الارشاد وترتيب درجات الاعتقاد اعلم ان ما ذكرناه في ترجمة العقيدة ينبغي ان يقدم الى الصبي في أول نشوئه ليحفظه حفظاً ثم لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئاً فشيئاً فابتدأه الحفظ ثم الفهم ثم الاعتقاد والايقان والتصديق به

وذلك مما يحصل في الصبي

بغير برهان فن فضل الله سبحانه على قلب الانسان أن شرحه في أول نشوئه للايمان من غير حاجة الى حجة وبرهان وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف في الابتداء على معنى أنه يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقى اليه فلا بد من تقويته وإثباته في نفس الصبي والعمى حتى يترسخ ولا يتزلزل وليس الطريق في تقويته وإثباته أن يعلم صناعة الجدل والكلام بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث ومعانيه ويستغل بوظائف العبادات فلا يزال اعتقاده يزاد رسوخاً بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه وما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها وما يستطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها وما يسرى اليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم وسماعهم وهما لهم في الخضوع لله عز وجل والخوف منه والاستكانة له فيكون أول التأقن كالتقاء بذر في الصدر وتكون هذه الأسباب كالسقي والتربيت له حتى ينمو ذلك البذر ويقوى و يرتفع شجرة طيبة راسخة أصلها ثابت

الثانية عقد القلب على ذلك المعنى الذي فهمه الثالثة التصديق بذلك بانه حق بالمعنى الذي أراد الله ورسوله على الوجه الذي قاله وان كان لا يقف على حقيقةه فالتصديق لا يكون إلا بعد التصور والايمان انما يكون بعد التفهيم ولا يعتد صدق قائلها فيها الا اذا فهم معاني ألفاظها فلذلك قدم الفهم على الاعتقاد على التصديق (وذلك) القدر (مما يحصل) ويتيسر (في الصبي) والعمى (بغير برهان) ودليل (فن فضل الله تعالى) وكما نعمته (على قلب الانسان شرحه) وانفساحه (في أول نشوئه) وظهوره (الى الايمان من غير حاجة الى) اقامة (حجة) على اثباته أ (وبرهان) بإيراد الأدلة الذي يقتضى الصدق أبداً لان التصديق بالامور الجلية ليس بمحال وكل عاقل يعلم انه أريد بهذه الالفاظ معان وان كل اسم فله معنى اذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد بذلك المسمى فيمكنه ان يعتقد كونه كاذباً بخبراعنه على خلاف ما هو عليه ويمكنه ان يعتقد كونه صادقاً بخبراعنه على ما هو عليه فهذا معقول على سبيل الاجمال يمكن ان يفهم من هذه الالفاظ أمور اجلية غير مفصلة ويمكنه التصديق بها (وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام) من السوق وأهل البادية (مبادئها التلقين المجرد) عن الأدلة (والتعليم المحض) الخالص من غير ان يشوبه شيء آخر سواء (نعم يكون الاعتقاد المحض الحاصل بمجرد التقليد) للغير (غير خال عن نوع من الضعف) والوهاء (في الابتداء) أى في أول الامر لكن (على معنى انه يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقى اليه فلا بد من تقويته وإثباته في نفس الصبي والعمى حتى يترسخ) ذلك فيه (فلا يتزلزل) بالاضطراب (وليس الطريق في تقويته وإثباته) في نفسيهما (ان يعلم) كل منهما (صناعة الجدل والكلام) كما هو المتبادر الى الأذهان اذا الكلام والجدل علم لفظي وأكثره احتمال وهمي وهو عمل النفس وتخليق الفهم (بل) طريقه اللائق لحواله ان (يشتغل بقراءة القرآن) وفي نسخة بتلاوة القرآن وهي والقراءة مترادفان ومنهم من فرق بينهما كما تقدم آنفاً وهذا الاشتغال أعم من ان يكون حفظاً في الصدر أو التكرار فيه (و) معرفة (تفسيره) أى الكشف عن معاني ظواهر ألفاظه على قدر ما يصل اليه فهمه (و) ان يشتغل في (قراءة الحديث) المجموع في كتب معلومة موثوق بها ويمضي فيها لتلقى ذلك عن الشيوخ المعروفين بحملها (و) معرفة (معانيه) الظاهرة للأفهام (و) ان (يشتغل) مع ذلك (بوظائف العبادات) وأجلها المحافظة على الفرائض بواجباتها وأركانها وسننها ولم يذكر الاشتغال بعلم الفقه لانه حاصل من القرآن والحديث اذ كتب الحديث المؤلفة غالبها على ترتيب أبواب الفقه وان يشتغل في أثناء ذلك بمجالسة الاخبار الصالحين من أهل المعارف والاذواق الذين سمعهم في وجوههم من أثر السجود واذا ذكر الله (فلا يزال اعتقاده يزاد رسوخاً) وثباتاً (بما يقرع سمعه من أدلة القرآن) الباهرة وحججه القاهرة وقرعها للسمع كناية عن وصولها اليه بشدة (وبما يرد عليه من شواهد الاحاديث) الدالة على المقصود (وفوائدها) المستنبطة فيها (وبما يستطع عليه) أى على قلبه ويلوح (من أنوار العبادات) أى الحاصلة منها (و) من (وظائفها) اللائحة على ظاهره وباطنه فن كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار أى وجه قلبه (وبما يسرى اليه من) بركات (مشاهدة الصالحين) من عباد الله (ومجالستهم) وملاحظتهم وموائستهم وآدابهم (وسماعتهم) الظاهر المعمور بالانوار (وهما لهم) في حركاتهم وسكناتهم (في الخضوع لله تعالى) بسكون الجوارح وتلقى الوارشات الالهية (والخوف منه) والاستشعار بهيئته (والاستكانة) أى التذلل وشغل اللسان بذكره وحفظ القلب عن حضور ما سواه فيه (فيكون من أول اليقين كالتقاء بذر في) أرض (الصدر وتكون هذه الأسباب) المذكورة بحملتها (كالسقي والتربية له) فشواهد القرآن والحديث بمنزلة الماء لذلك البذر ومنها حياته الاصلية اذ لولاها لذوى وأنوار العبادات ومجالسة الاخبار بمنزلة التربية بحفظه عما يضره (حتى ينمو ذلك البذر) نمو ظاهره (ويقوى) أصله (و يرتفع) على ساق المتانة (شجرة طيبة) نافعة (راسخة) قوية (أصلها ثابت) في

حتى ينمو ذلك البذر ويقوى و يرتفع شجرة طيبة راسخة أصلها ثابت

أرض القلب (وفرعها) الزاكي مرتفع (في السماء) تجتني منها ثمرات المعارف والاهتداء (وينبغي
 ان يحرس) أي يسان (سمعه) في أثناء ذلك (من) طرق (الجدال) والمخاضات (والكلام) والمناقضات
 (غاية الحراسة) على قدر الامكان (فان ما يشوشه الجدال) والكلام (أكثر مما يفسده) ويوطئه (وما
 يفسده أكثر مما يصلحه) نظرا الى ما يودع في قلبه شبهة للخصوم فربما أنها لا تزول وتبقى آثارها في قلبه
 قلبه بما فهدا أول افساده له وأما ما يترتب عليه بعد ذلك فأكثر من أن يذكر (بل تقويته بالجدال يضاهي)
 أي يشابه (ضرب الشجرة بالمذقة) بكسر الميم (من الحديد) أو بآيداع المسامير فيها (رجاء تقويتها فان
 تكسير أجزائها) بالآلات الحديد (ربما تفتتها وتكسرها) وفي نسخة ويفسدها أي يكون سببا لتكسير
 كلها واعدادها بالمرارة (وهو الاغلب) في الاحوال (والمشاهدة تكفيك في هذا بيانا) وانما (وناهيك
 بالعيان) أي المعاينة (برهاننا) جليا لا يحتاج الى تقريره ببرهان آخر قال المصنف في الجوامع العوام فان
 قلت ان لم ينصرف قلب العاوي عن التفكير لتشوقه الى البحث فسا طريقه فأقول طريقه ان يشغل نفسه
 بالعبادة وقراءة القرآن والذكر وان لم يقدر فبعلم آخر لا يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو أو حساب
 أو طب أو فقه فان لم يمكنه فبحرفة أو صناعة أو لولحارة أو الحياكة فان لم يقدر فبما يحب أو لهو فان لم يقدر
 فيحدث نفسه هول القيامة والحشر والنشر والحساب وكل ذلك خير له من الغوص في هذا البحر البعيد
 بحقه العظام خطره وضرره بل لو اشتغل العاوي بالله ولا بالعبادات البدنية ربما كان أسلم له من ان يخوض
 في البحث عن معرفة الله تعالى فان ذلك عاقبته الفسق وهذا عاقبته الشرك فان الله لا يغفر ان يشرك به
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان قلت العاوي اذا لم تستمكن نفسه الى الاعتقادات الدينية الابدلييل فهل
 يجوز ان يذكر له الدليل فان جوزت ذلك فقد رخصت له في التفكير والنظر وأي فرق بين هذا النظر
 وغيره وان منعت منه فكيف تمنعه ولا يتم ايمانه الا به فالجواب اني أجوز له أن يسمع الدليل على معرفة
 الخالق ووحدانيته وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر وأن لا يمارى فيه الامراء ظاهرا ولا يتفكر
 فيه الاتفكرا سهلا جليا ولا يعنى في التفكير ولا يوغل فيه غاية الابدغال في البحث وأدلة هذه الامور الاربعة
 مذكورة في القرآن وهي قريب من خمسمائة جمعناها في جواهر القرآن فلا ينبغي أن يراء عليه فان
 قيل هذه هي الادلة ولا يمنعون عنها وكل ذلك يدرك بنظر العقل وتأويله فان فتح للعاوي في باب النظر
 فليفتح مطلقا أو بسند مطلقا بطريق النظر وليكلف ليقلد من غير نظر فالجواب أن الادلة تنقسم
 الى ما يحتاج فيه الى تفكير وتدقيق خارج عن تدقيق العاوي وقدرته والى ما هو جلي سابق الى الافهام
 ببادئ الرأي وأقل النظر بل يشترك كافة الناس بسهولة لا خطر فيه وما يفتقر الى التدقيق فليس
 على قدم وسعة فادلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد
 الناس ويستضر به الاكثر من بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي والرجل القوي وسائر الادلة
 كالأطعمة التي ينتفع بها الاقوياء مرة وعرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلا ولهذا قلنا ان
 أدلة القرآن أيضا ينبغي أن يصفى اليها اصغاه الى كلام جلي ولا يمارى فيه الامراء ظاهرا ولا يكلف
 نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه اشكال ثم اشتغاله
 بحله فهو بدعة وضرره في حق عموم الخلق ظاهر فهذا الذي ينبغي أن يتوقى والدليل على ضرر الخلق
 به المشاهدة والتجربة وما ناز من الفتن بين الخلق منذ نبغ المتكلمون وفشا صناعة الكلام مع
 سلامة العصر الاقل عن مثل ذلك ودليله انهم ما خاضوا في ذلك ولا سلموا بمسالك المتكلمين في تقسيماتهم
 وتدقيقاتهم لا يحجز منهم عن ذلك ولو علموا أن ذلك نافع لا طنبوا فيه وخاضوا في تحمير الادلة خوفا
 ان يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض (فقس عقيدة أهل الصلاح) والرشد (والتقى من عوام الناس)
 وطائعتها (بعقيدة المتكلمين والمجادلين) أي علماء الكلام والجدل (فترى اعتقاد العاوي) منهم (في

وفرعها في السماء وينبغي
 ان يحرس سمعه من الجدال
 والكلام غاية الحراسة
 فان ما يشوشه الجدال أكثر
 مما يفسده وما يفسده أكثر
 مما يصلحه بل تقويته
 بالجدل تضاهي ضرب
 الشجرة بالمذقة من الحديد
 رجاء تقويتها بان تكسر
 أجزائها وربما يفتتها ذلك
 ويفسدها وهو الاغلب
 والمشاهدة تكفيك في هذا
 بيانا فناهيك بالعيان برهاننا
 فقس عقيدة أهل الصلاح
 والتقى من عوام الناس
 بعقيدة المتكلمين والمجادلين
 فترى اعتقاد العاوي
 في

الثبات) والموخ (كالطود الشاوخ) أى الجبل العالى الذى (لا تحركه الدواهي) أى الشدائد
 (والصواعق) جمع صاعقة (و) ترى (عقيدة المتكلم الحارس باعتقاده بتقسيمات الجدل) وأنواعه
 بالادلة العقلية الجدلية (تخطيط مرسل فى الهواء تفيثه) أى تحركه (الريح) وفى نسخة لرياح (مرة
 هكذا ومرة هكذا) فأمره الى غاية الضعف (الا من سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه) أى تلقاه وتلقنه
 (تقليدا كما تلقف نفس الاعتقاد) كذلك (تقليدا ولا فرق فى التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم) نفس
 (المدلول) الذى أقيم عليه ذلك الدليل (فتلقين الدليل شئ والاستقلال بالنظر) والبحث فيه (شئ آخر
 بعيد عنه) وهذا ظاهر (ثم الصبي اذا وقع نشؤه) أى مبدأ حاله (على هذه العقيدة) وتمكنت من
 قلبه (ان اشتغل بكسب الدنيا) كالجارة والفلاحة وغيرهما من الصنائع والحرف (لم ينفخ له غيرها)
 لعدم انتقاله منها الى حالة أخرى منها (ولكنه سلم فى الآخرة) عن المؤاخذه والمعاقبة (باعتقاد الحق)
 المطابق للواقع أشار لذلك غير واحد من الأئمة (اذلم يكلف الشرع أجلاف العرب) من أهل البوادي
 (أكثر من التصديق الجازم) القاطع (بظاهر هذه العقيدة) ثم تم (فاما البحث والتفتيش) وامعان
 النظر واجالة الفكر (وتكاف نظم الادلة) وتنسيق البراهين (فلم يكفوه أصلا) ومن شاهد أحوال
 الأولين انكشف له الامر قال المصنف فى الاملاء اعلم أن أهل الاعتقاد المجرد عن تحصينه بالعلم وتوثيقه
 بالادلة ينقسمون من وجه على ثلاث حالات الاولى أن يعتقد أحدهم جميع أركان الإيمان على ما يكمل
 عليه فى الغالب لكنه على طريق التقليد الثانية أن لا يعتقد الا بعض الأركان مما فيه خلاف اذا انفرد
 ولم ينصف اليه فى اعتقاده سواء هل يكون به مؤمنا أو مسلما مثل أن يعتقد وجود الواحد فقط أو
 يعتقد انه موجود حتى لا غير وأمثال هذه التقريرات ويخلو عن اعتقاد باقى الصفات خلوا كاملا
 لا يعتقد فيها حقولا باطلا الثالثة أن يعتقد الوجود كما قلناه أو الوجود والوحدانية والحياة وفى باقى
 الصفات على ما لا يوافق الحق بما هو بدعة أو ضلالة وليس بكفر صراح والذى يدل عليه العلم ويستنبط
 من ظواهر الشرع ان أرباب الحالة الاولى والله أعلم على سبيل نجاة ووصف إيمان واسلام وأما أهل
 الحالة الثانية فالمتقدمون من السلف لم يشترعوا هذه المسئلة ما يخرج صاحب هذه العقيدة
 عن حكم الإيمان والاسلام والمتأخرون مختلفون وكثير خاف أن يخرج من اعتقاد وجود الله تعالى
 واطهار الاقرار به ونبيه صلى الله عليه وسلم من الاسلام ولا يبعد أن يكون كثير ممن أسلم من الاجلاف
 والرعيان وضعفاء النساء والاتباع هذا عقده بلا مزيد عليه ولو سئلوا واستكشفوا عن الله عز وجل
 هل له ارادة أو كلام أو بقاء أو ماشا كل ذلك وهل له صفات معنوية ليست هى هو ولا هى غيره ربما
 وجدوا يجهلون ذلك ولا يعقلون وجه ما يخاطبون به وكيف يخرج من اعتقاد وجود الله تعالى ووحدانيته
 تعالى مع الاقرار بالنبوة من حكم الاسلام والنبي صلى الله عليه وسلم قد رفع القتال والقتل عنهم فأوجب
 حكم الإيمان والاسلام لمن قال لا اله الا الله وعقد عابها وهذه الكلمة لا تقتضى أكثر من اعتقاد الوجود
 والوحدة فى الظاهر وعلى البديهة من غير نظر ثم سمعنا عن قائلها فى صدر الاسلام ولم يعلم بعدها الا
 فرائض الوضوء والصلاة وهيات الاعمال البدنية والكف عن أذى المسلم ولم يبلغنا انهم تدارسوا علم
 الصفات وأحوالها ولاهل الله عالم يعلم أو عالم بنفسه أو هو باق ببقاء أو بنفسه وأشياء هذه المعارف
 ولا يدفع ظهور هذا الامعان أو جاهل بسيرة السلف وما جرى بينهم ويدل على قوة هذا الجانب فى
 الشرع ان من استكشف منه على هذه الحالة وتحققت منه وأبى أن يدعى الى تعلم ما زاد على ما عنده
 لم يفت أحد بقتله ولا باسترقاقه والحكم عليه بالخلود فى النار عبر جدا وخطر عظيم مع ثبوت الشرع
 بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة اه المقصود منه (وان أراد أن يكون من سالكى طريق الآخرة)
 وقطع عنه شواغل الدنيا (وساعده) مع ذلك (التوفيق) الإلهى (حتى اشتغل بالعمل) بما علمه (ولازم

الثبات كالطود الشاوخ
 لا تحركه الدواهي
 والصواعق وعقيدة
 المتكلم الحارس واعتقاده
 بتقسيمات الجدل تخطيط
 مرسل فى الهواء تفيثه
 الرياح مرة هكذا ومرة
 هكذا الا من سمع منهم دليل
 الاعتقاد فتلقفه تقليدا كما
 تلقف نفس الاعتقاد
 تقليدا الا لا فرق فى التقليد
 بين تعلم الدليل أو تعلم
 المدلول فتلقين الدليل
 شئ والاستقلال بالنظر
 شئ آخر بعيد عنه ثم
 الصبي اذا وقع نشؤه على
 هذه العقيدة ان اشتغل
 بكسب الدنيا لم ينفخ له
 غيرها ولكنه يسلم
 فى الآخرة باعتقاد أهل
 الحق اذلم يكلف الشرع
 اجلاف العرب أكثر من
 التصديق الجازم بظاهر
 هذه العقائد فاما البحث
 والتفتيش وتكاف نظم
 الادلة فلم يكفوه أصلا وان
 أراد أن يكون من سالكى
 طريق الآخرة وساعده
 التوفيق حتى اشتغل بالعمل
 ولازم

التقوى (ونهى النفس) الامارة (عن الهوى) عن كل ما تستأذه وتميل اليه (واشتغل
 بالرياضة) الشرعية (والمجاهدة) المعنوية (انفتحت له أبواب) وطرق (من الهداية) ما (تكشف
 عن حقائق) هذه (العقيدة) وتفصح عن رموزها وأسرارها (بنور الهوى يقذف في قلبه بسبب) تلك
 (المجاهدة بحقيقة الوعد تعالى) السابق (اذ قال) في كتابه العزيز (والذين جاهدوا فينا) أى أعداءهم
 لاجلنا (لنهديهم سبلنا) أى الطرق الموصلة اليها (وان الله مع المحسنين) بالنصر والاعانة والتوفيق
 وقد تقدم أقسام الجهاد وما يتعلق بهذه الآية في كتاب العلم (وهو الجوهر النفيس الذى هو غاية ايمان
 الصديقين والمقربين) أما المقربون فهم أرباب المقام الثالث في التوحيد وهؤلاء رأوا علامة الحدوث
 في المخلوقات لانحة وعابنوا حالات الافتقار الى الله عز وجل واضحة وسمعوا جميعها نذل على التوحيد
 راشدة ناصحة ثم رأوا الله عز وجل بايمان قلوبهم وشاهدوه بغيب أرواحهم ولاحظوا جلاله وجماله
 بخفي أسرارهم وهم مع ذلك في درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم في اليقين وصفاء القلب
 وأما الصديقون فهم أهل المرتبة الرابعة في التوحيد وهؤلاء رأوا الله عز وجل ثم رأوا الاشياء بعد
 ذلك فلم يروا في الدارين غيره ولا اطاعوا في الوجود على سواه والاريدون في الغالب لابد لهم أن يحلوا
 في المرتبة الثالثة وهى توحيد المقربين ومنها ينتقلون وعليها يعبرون الى المرتبة الرابعة وأما المرادون
 فهم في الغالب مبتدئون بمقامهم الاخير وهى المرتبة الرابعة ومنهم من يكون فيها ومن أهل هذا المقام يكون
 القطب والاولاد والبلاء ومن أهل المرتبة الثالثة يكون النقباء والنجباء والشهداء والصالحون (والله
 الاشارة بالسر الذى وقر في قلب أبى بكر الصديق رضى الله عنه حيث فضل به الخلق) لما تقدم في كتاب
 العلم ما سبقكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا بكثرة صيام ولا كن بسروقر في صدره (وانكشف ذلك السر)
 الذى سبق حضرة الصديق به في سيره الناس هو رؤية الله وحده وعدم رؤية الاشياء قبله (بل تلك
 الاسرار) التى تنشأ لارباب المقام الثالث (له درجات) متنوعة لاهله في القرب والبعد (بحسب درجات
 المجاهدة و) بحسب (درجات الباطن في النظافة والطهارة) بتفريغه (عن سوى الله وفي الاستضاءة
 بنور اليقين) والمعرفة والعقل وفي عمارة السر بمشاهدة المحبوب (وذلك كثافت الخلق في أسرار الطب
 والفقهاء وسائر العلوم اذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد) والرياضات (واختلاف الفطرة) التى فطر
 عليها (في الذكاء والفطنة) واتقاد الباطن وانقسام كل منهم في الحالين كانقسام حفاظ القرآن مثلاً
 فمن حافظ لبعضه ويكون ذلك البعض أكثر أو كثيراً منه دون كماله ومن حافظ لجميعه لكنه متلعم فيه
 ومن حافظه ماهر في تلاوته غير متوقف فيه (فكما لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه) وكل على قدر
 حظه منه بما أتبع له من الازل وبسبب اختلاف تلك الدرجات اختلفت أحوالهم والحاصل مما سبق
 من كلام المصنف أن الصبيان والعوام لا ينبغي أن يلقنوا بأكثر مما ذكر في العقيدة المختصرة فان
 فيها مقنعاً لهم وزجراً عن الوقوع فيما يضرهم وفي معنى العوام كل من لا يوصف بهذه الصفات وهى
 التجرد لطالب المعرفة والاستعداد لها والخلو عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب
 وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكورها مع العوام كما ستأتى الاشارة اليها في كلام المصنف فيما بعد
 فالحق الصريح الذى لا مرأى فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعني مذاهب الصحابة والتابعين
 وقد قال المصنف في الجوامع العوام ان حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن عوام الخلق يجب
 عليهم في معتقدهم سبعة أمور أحدها التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكون ثم الكف
 ثم الامسال ثم التسليم لاهل المعرفة أما التقديس فأعني به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها وأما
 التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق وانه حق على
 الوجه الذى قاله وأراد وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقربان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان

التقوى ونهى النفس
 عن الهوى واشتغل
 بالرياضة والمجاهدة
 انفتحت له أبواب من الهداية
 تكشف عن حقائق هذه
 العقيدة بنور الهوى يقذف
 في قلبه بسبب المجاهدة
 تحقيق الوعد عز وجل
 اذ قال والذين جاهدوا فينا
 لنهديهم سبلنا وان الله مع
 المحسنين وهو الجوهر
 النفيس الذى هو غاية
 ايمان الصديقين والمقربين
 واليه الاشارة بالسر الذى
 وقر في صدر أبى بكر الصديق
 رضى الله عنه حيث فضل
 به الخلق وانكشف ذلك
 السر بسلك تلك الاسرار له
 درجات بحسب درجات
 المجاهدة ودرجات الباطن
 في النظافة والطهارة بما
 سوى الله تعالى وفي
 الاستضاءة بنور اليقين
 وذلك كثافت الخلق
 في أسرار الطب والفقهاء
 وسائر العلوم اذ يختلف ذلك
 باختلاف الاجتهاد
 واختلاف الفطرة في الذكاء
 والفطنة وكما لا تنحصر تلك
 الدرجات فكذلك هذه

ذلك ليس من شأنه وحرفته وأما لسكوت فانه لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة
وانه في خوضه فيه مخاطر بدينه وأنه يوشك أن يكفر إن حاض فيه من حيث لا يشعر وأما الامسالك فهو
أن لا يتصرف في تلك الالفاظ الواردة بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع
والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الاراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما
الكف فان يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد أن ذلك
وان خفي عليه لعجزه فقد لا يخفى على الرسول صلى الله عليه وسلم أو على الانبياء أو على الصديقين والاولياء
فهذه سبعة وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في
شيء منها (مسئلة فان قلت تعلم الجدل والكلام) هل هو (مذموم كعلم النجوم) وما يجري مجراه (أو
هو مباح) لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه (أو) هو (مندوب اليه) ما الجواب عن ذلك (فاعلم أن
للناس في هذا) المبحث (غلو) أي تجاوزا عن الحد (واسرافا) أي ابعادا في المجاوزة عنه (في أطراف
فن قائل انه بدعة) قبيحة (وحرام) لا يحل الاشتغال به (وان العبدان ليقى الله بكل ذنب سوى) وفي
نسخة ما خلا (الشرك خيره من أن يلقاه بالكلام) وهو قول الشافعي كما سيأتي سنده (ومن قائل انه
واجب) تعلمه (وفرض اما على الكفاية) وهو قول أكثر المتأخرين من المتكلمين (أو على الاعيان)
وهو أبعد الاقوال فان الله سبحانه وتعالى لم يفرض على كل انسان أن يكون متكلماً بحد ليا والقائلون
بوجوبه يقولون (انه أفضل الاعمال) أي الاعتقادية (وأعلى القربات) الى الله تعالى (فانه تحقيق
لعلم التوحيد) الذي هو متضمن على معرفة وحدانية الله تعالى بما يليق بذاته وصفاته (ونضال) أي
دفاع (عن دين الله تعالى) برده شبه المخالفين وابطال براهين الزائغين والواجب العميق في التوحيد ما يخرج
المكاف من التقليد الى التحقيق وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولوجيلا والكينائي فيه ما يقتدر معه
على تحقيق مسائله واقامة الادلة التفصيلية عليها وازالة الشبهة عنها اذ يجب كفاية على أهل كل قطر
يشق الوصول منه الى غيره أن يكون فهم من هو متصف بذلك ولا يخفى أن حصول ذلك متوقف على
تعلم علم الكلام (والى التحريم ذهب الأئمة) الاربعة أبو حنيفة و(الشافعي ومالك وأحمد بن محمد بن
(حنبل وسفيان) الثوري وأبو يوسف (وجميع أهل الحديث من الساف) الصالحين (قال أبو عبد
الاعلى) هكذا في النسخ وهو يونس بن عبد الاعلى بن موسى بن ميسرة الصوفي أبو موسى المصري الفقيه
المقري ولد سنة ١٧٠ وسمع الحديث عن ابن عيينة وابن وهب والوليد بن مسلم ومنصور بن عيسى
والشافعي واختص به روى عنه مسلم والنسائي وابن ماجه وأبو عوانة وأبو الطاهر المديني وخلق
(سمعت الشافعي رحمه الله تعالى يقول يوما وقد ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمي المعتزلة) قلت
حنص هذا يلقب بالفرد تفقه على الامام أبي يوسف وكان من أصحابه ثم مال الى رأى المعتزلة وصار
يناضل عنهم حتى صار من متكلميهم وقال الربيع كان الشافعي يقول له حفص المنفرد ولا يقول الفرد
(لان يلقى الله تعالى العبد بكل خطيئة ما خلا الشرك خيره من أن يلقاه بشئ من الكلام) روى هذا
القول عن الامام من وجوه أخرجه ابن أبي حاتم في كتاب المناقب له قال سمعت الربيع قال أخبرني
من سمع الشافعي يقول لان يلقى الله المرء بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خيره من أن يلقاه بشئ من
الاهواء رواه غير واحد عن الربيع انه سمع الشافعي يقول وقال ابن خزيمة سمعت الربيع لما كان
الشافعي حفصا الفرد فقال حفص القرآن مخلوق فقال له الشافعي كفرت بالله العظيم ورواه ابن أبي
حاتم عن الربيع حدثني من أثق به وكنت حاضرا في المجلس فسأقه (واقعد سمعت من حفص كلاما
ما أقدر أن أحكيه) وهو قوله القرآن مخلوق (وقال أيضا قد اطاعت من أهل الكلام على شئ ما ظننته
قط) أخرجه اللالكائي من رواية عبد الرحمن بن أبي حاتم حدثنا يونس بن عبد الاعلى قال قال لي

* (مسئلة) * فان قلت
تعلم الجدل والكلام مذموم
كتعلم النجوم أو هو مباح
أو مندوب اليه فاعلم
أن للناس في هذا غلوا
واسرافا في أطراف فن قائل
انه بدعة وحرام وان العبد
ان لقي الله عز وجل بكل
ذنب سوى الشرك خيره
من أن يلقاه بالكلام ومن
قائل انه واجب وفرض
اما على الكفاية أو على
الاعيان وانه أفضل
الاعمال وأعلى القربات
فانه تحقيق لعلم التوحيد
ونضال عن دين الله تعالى
والى التحريم ذهب الشافعي
ومالك وأحمد بن حنبل
وسفيان وجميع أهل
الحديث من السلف قال
ابن عبد الاعلى رحمه الله
سمعت الشافعي رضي الله
عنه يوم ناظر حفصا الفرد
وكان من متكلمي المعتزلة
يقول لان يلقى الله عز وجل
العبد بكل ذنب ما خلا
الشرك بالله خيره من أن
يلقاه بشئ من علم الكلام
ولقد سمعت من حفص
كلاما لا أقدر أن أحكيه
وقال أيضا قد اطاعت من
أهل الكلام على شئ
ما ظننته قضا

الشافعي تعلم يا أبا موسى لقد اطلعت من أصحاب الكلام على شيء ما ظننت أن مسلما يقول ذلك (ولان
يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ماعدا الشرك بخير له من أن ينظر في الكلام) أخرجه اللالكائي
من رواية أبي نعيم عبد الملك بن محمد الجرجاني يقول سمعت الربيع يقول سمعت الشافعي يقول وناظره
رجل من أهل العراق فخرج الى شيء من الكلام فقال هذا من الكلام دعه قال وسمعت الشافعي
يقول لان يبتلى الله المرء بكل ذنب نهى الله عنه ماعدا الشرك به بخير له من الكلام (وحكى) الحسين
ابن علي أبو علي (الكرايبي) أن الشافعي سئل عن شيء من الكلام فغضب وقال سل عنه هذا يعني
حفص الفرد وأصحابه أخراهم الله) وكان الكرايبي من متكلمي أهل السنة أستاذا في علم الكلام
كما هو استاذ في الحديث والفقه وكان الامام أحمد يتكلم فيه بسبب مسئلة اللفظ وهو أيضا كان يتكلم
في أحد فذلك تخيب الناس الاخذ عنه (و) بروي انه (لما مرض الشافعي دخل عليه حفص الفرد
وقال من أيا قال حفص الفرد لا حفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه) أي من القول بخلق
القرآن وأخرج اللالكائي في السنة من رواية محمد بن يحيى بن آدم المصري أخبرنا الربيع قال سمعت
أبا شعيب قال حضرت الشافعي وحفص الفرد سألت الشافعي فاحتج عليه بان كلام الله غير مخلوق وكفر
حفص المنزرد قال الربيع ولقيته فقال أراد الشافعي قتلي (وقال أيضا لو علم الناس ما في الكلام من
الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد) رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم قال سمعت الشافعي يقول
فساقه ألا انه قال في الاهواء بدل من الاهواء هكذا هو في نسخة ابن كثير وأخرج اللالكائي من رواية
عبد الرحمن بن أبي حاتم قال قال الحسن بن عبد العزيز الجروني قال كان الشافعي ينهى النهي الشديد
عن الكلام في الاهواء ويقول أحدهم اذا خالفه صاحبه قال كفرت والعلم فيه انما يقال أخطأت
وقال ابن كثير قال محمد بن اسمعيل الكرايبي يقول قال الشافعي كل متكلم على الكتاب والسنة فهو
الجد وما سواه فهو هذيان (وقال أيضا اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد
بانه من أهل الكلام ولادين له) أخرجه ابن عبد البر في كتاب العلم ولفظه قال يونس بن عبد الأعلى
سمعت الشافعي يقول اذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى أو الاسم المسمى فاشهد واعلم انه من أهل
الكلام ولادين له قال ابن السبكي وهذا وأمثاله مما روي في ذم الكلام وقد روي ما يعارضه وللحافظ ابن
عساكر في التبيين على أمثال هذه الكلمة كلام لا مزيد على حسنه (وقال الزعفراني) هو الحسن بن محمد
ابن الصلاح أبو علي البغدادي (قال الشافعي حكى في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد) أي جريد
النخل تعزيرا (وبطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في
الكلام) وهذا قد رواه أيضا أبو ثور عن الشافعي الا أنه فيه وأقبل على الكلام مكان وأخذ في الكلام
وأخرجه الخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية زكريا بن يحيى البصري حدثنا محمد بن اسمعيل
سمعت أبا ثور والحسين بن علي يقولان سمعنا الشافعي يقول فساقه وزاد بعد قوله بالجريد ويحملوا على الابل
وقال أبو نعيم بن عدي وغيره قال داود بن سليمان عن الكرايبي سمع الشافعي يقول حكى في أهل
الكلام حكم عمر في ضيغ وأخرج اللالكائي من رواية أحمد بن مكرم المعقلي قال قال أبو ثور سمعت
الشافعي يقول ما تردى أحد بالكلام قد أفلح وأخرج أيضا من رواية ابن أبي حاتم حدثنا الربيع قال
رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة وقوم في المسجد يتكلمون بشيء من الكلام فصاح فقال اما أن
تجاوز وتابخير واما أن تقوموا عنا فهذه الآثار وغيرها دالة على أن الشافعي كان شديدا نهى عن علم
الكلام (وقال أحمد بن محمد بن (حنبل) الشيباني رحمه الله تعالى (لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا
تكاد ترى أحد انظرني) علم (الكلام الا في قلبه غل) وهو تدرع الحياة والعداوة (وبالغ فيه) أي في
ذمه (حتى هجر الحرث بن أسد بن عبد الله المحاسبي) شيخ الجنيد (مع زهده وورعه) وتقواه وجمعه بين

ولا أن يبتلى العبد بكل
ما نهى الله عنه ماعدا
الشرك بخير له من أن
ينظر في الكلام وحكى
الكرايبي أن الشافعي
رضي الله عنه سئل عن شيء
من الكلام فغضب وقال
سل عن هذا حفص الفرد
وأصحابه أخراهم الله وما
مرض الشافعي رضي الله
عنه دخل عليه حفص
الفرد فقال له من أنا فقال
حفص الفرد لا حفظك الله
ولا رعاك حتى تتوب مما أنت
فيه وقال أيضا لو علم الناس
ما في الكلام من الاهواء
لفروا منه فرارهم من الاسد
وقال أيضا اذا سمعت الرجل
يقول الاسم هو المسمى أو
غير المسمى فاشهد بانه من
أهل الكلام ولادين له قال
الزعفراني قال الشافعي
حكى في أصحاب الكلام
ان يضربوا بالجريد وبطاف
بهم في القبائل والعشائر
ويقال هذا جزاء من ترك
الكتاب والسنة وأخذ في
الكلام وقال أحمد بن
حنبل لا يفلح صاحب الكلام
أبدا ولا تكاد ترى أحد
نظر في الكلام الا في قلبه
دغل وبالغ في ذمه حتى
هجر الحرث المحاسبي مع
زهده وورعه

على الظاهر والباطن (بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة) من المعتزلة والرافضة فان الامام أحمد كان يشدد النكير على من يتكلم في علم الكلام خوفا أن يجرد ذلك الى ما لا ينبغي ولا شك ان السكوت عنه مالم تدع اليه الحاجة أولى والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة وكان الحرث قد تكلم في مسائل من علم الكلام قال أبو القاسم النصراني بذي بلغني ان الامام أحمد هجره بهذا السبب وقال له الامام أحمد لما أنكر عليه تلك المقالات وأجابه الحرث بأنه انما ينصر السنة ويرد على البدعة (ويحك أأنت تحكي بدعتهم أولا) أي أقوالهم التي أحدثوها بدلا لتلكها وبراهاينها (ثم ترد عليهم) بعد ذلك بنقض أدلتها (أأنت تحمل الناس بتصنيفك) هذا (على مطالعة) أقوال (البدع) والتفكير في تلك الشبهات (فيدعوهم فعلمهم ذلك الى) أحداث (الرأي) في الدين (والبحث) في مسائل الاعتقاد فكا أنه قصد بذلك سدها الباب رأسا وكل منهما من رؤساء الأئمة وهذه هذه الأمة والظن بالحرث انه انما تكلم حيث دعت الحاجة ولكل مقصد والله برحهما (وقال أحمد) أيضا (علماء الكلام زنادقة) قال صاحب البارع زنديق وزنادقة وزنادق وزناديق وليس ذلك من كلام العرب في الاصل وقال الازهرى زنادقة الزنديق انه لا يؤمن بالاخرة ولا بوحداية الخالق وقال غيره المشهور ان الزنديق هو الذي لا يتمسك بشريعة ويقول بدوام الدهر وتعتبر العرب عن هذا بقولهم لمجد أي طاعن في الأديان (وقال مالك) بن أنس الامام (أرأيت ان جاء من هو أجدل منه) أي أكثر جدلا (أيدع دينه) الذي اعتقده (كل يوم لدين جديد يعني ان أقوال المتجادلين تتقاوم) أي فلا يعتمد على تلك الأقوال لكونها في معرض الزالة بما هو أقوى وأخرج اللالكائي في السنة من رواية الحسن بن علي الحلواني قال سمعت اسحق بن عيسى يقول قال مالك بن أنس كلما جاء رجل أجدل من رجل ترك ما نزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم لجلده وأخرج من رواية محمد بن حاتم بن زريع قال سمعت ابن الطباع يقول جاء رجل الى مالك بن أنس فسأله عن مسألة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فقال أرأيت لو كان كذا قال مالك فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قال وقال مالك أو كلما جاء رجل أجدل من رجل آخر رد ما نزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم وأخرج أيضا من رواية القاضي عن مالك قال مهما تلاعبت به من شيء فلا تلاعبن بأمر دينك (وقال مالك) أيضا (لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء) اذا كانت بدعتهم تحمل على الكفر والخروج من الدين وفي كتاب معين الأحكام لابن عبد الرقيق من المسالكية وقع في المبسوط من قول عبد الله بن وهب انه لا تجوز شهادة القارئ على القارئ لانهم أشد الناس تحاسدا وتباغضا ولعل هذا الذي رواه ابن وهب هو الذي اقتضاه قول مالك (فقال بعض أصحابه في تأويله انه أراد بأهل الاهواء) والبدع (أهل الكلام على أي مذهب كانوا) أي لما ينشأ منه من التحاسد والتباغض والعصبية والاغراض الفاسدة وهذا الذي ذكره المصنف من السياقين انما دلالة لهما على المقصود بطريق المفهوم كما لا يخفى وقد قال اللالكائي في كتاب السنة قال مصعب بلغني عن مالك بن أنس انه كان يقول الكلام في الدين كله أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يعني أهل المدينة ينهون عن الكلام في الدين ولا أحسب الكلام الا فيما كان تحت عمله وأما الكلام في الله فالسكوت عنه (وقال أبو يوسف) يعقوب بن ابراهيم القاضي الانصاري وهو الامام المقدم من أصحاب الامام أبي حنيفة (من طلب العلم بالكلام تزندق) أخرجه اللالكائي في السنة فقال أخبرنا أحمد بن محمد بن ميمون النهر سبسي بها حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى الخطيب أخبرنا أبو جعفر بن أبي الدميلة قال سمعت بشر بن الوليد السكندی يقول سمعت أبا يوسف يقول من طلب المال بالكيمياء أفس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وأورده الذهبي في التارخ والخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية بشر بن الوليد زيادة من تبسع غريب الحديث كذب (وقال الحسن) بن يسار أبو سعيد البصري (لا تجالسوا أهل الاهواء) يعني أهل البدع (ولا تجادلوهم) أي لا تفحصوا الهم باب المجادلة في الدين

بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة وقال له ويحك أأنت تحكي بدعتهم أولا ثم ترد عليهم أأنت تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير في تلك الشبهات فيدعوهم ذلك الى الرأي والبحث وقال أحمد رحمه الله علماء الكلام زنادقة وقال مالك رحمه الله أرأيت ان جاء من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدين جديد يعني ان أقوال المتجادلين تتفاوت وقال مالك رحمه الله أيضا لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء فقال بعض أصحابه في تأويله انه أراد بأهل الاهواء أهل الكلام على أي مذهب كانوا وقال أبو يوسف من طلب العلم بالكلام تزندق وقال الحسن لا تجادلوا أهل الاهواء ولا تجالسوهم

(ولا تسمعوا منهم) أي مقالاتهم فكل من ذلك مضر (وقد اتفق أهل الحديث) من السلف الصالحين (على هذا) الذي ذكر من ذم علم الكلام والنهي عن الاشتغال به وأجمعوا عليه (ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات) والتشديدات (فيه وقالوا) مستدلين بأن (ما سكت عنه الصحابة) رضوان الله عليهم (مع أنهم أعرف بالحقائق) اللغوية والشرعية (وأفصح بترتيب اللفاظ) بعضها مع بعض (من غيرهم) عن أبي عبد الله (العلمهم بما يتولد منه من الشر) فمن ذلك ما أخرجه اللالكائي في السنة من رواية يونس بن عبد الأعلى حدثنا ابن وهب أخبرنا عبد الله بن محمد بن زياد ومالك بن أنس عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذروني ما تركتكم فإنما هلك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإني نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم أخرجه البخاري من رواية مالك ومسلم من رواية سفيان عن أبي الزناد وأخرج من رواية أبي العوام عن قتادة ومن الناس من يجادل في الله بغير علم قال صاحب بدعة يدعو إلى بدعته (ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون ثلاث مرات) هكذا أخرجه مسلم في القدر من صحيحه قال قال ذلك ثلاثاً وأخرجه الإمام أحمد في القدر أيضاً وأبو داود في السنة وليس عندهما ذكره ثلاث مرات كلهم عن ابن مسعود رضي الله عنه رفعه (أي المتعمقون) المتعمقون (في البحث والاستقصاء) يقال تنطع الرجل إذا تنطس في عمله قال الزنجشري في الفائق أراد النهي عن التماسي والتلاحق في القراءات المختلفة وإن مرجعها إلى واحد من الحسن والصواب اه وقال النووي فيه كراهة التعقير في الكلام بالتشديق وتكاف الفصاحة واستعمال وحشي اللغة ودقائق الأعراب في مخاطبة العوام ونحوهم اه وقال غيره المراد بالحديث الغالبون في خوضهم فيما لا يعينهم وقيل المتعنتون في السؤال من عويص المسائل التي يندر وقوعها وقيل المبالغون في العبادة بحيث تخرج عن قوانين الشريعة ويستمرسل مع الشيطان في الوسوسة وقال الحافظ ابن حجر قال بعض الأئمة التحقيق أن البحث عما لا يوجد فيه نص قسيمان أحدهما أن يبحث في دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها فهذا مطلوب لا مكروه بل ربما كان فرضاً على من تعين عليه الثاني أن يدقق النظر في وجوه الفروق فيفرق بين المتماثلين بفرق ولا أثر له في الشرع مع وجود وصف الجمع أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردي مثلاً فهذا الذي ذمه السلف وعابه وعليه ينطبق خبر هلك المتنطعون فراً وأن فيه تضيق الزمان بما لا طائل تحته ومثله إلا كثار من التفريع على مسألة لا أصل لها في كتاب ولا سنة ولا إجماع وهي نادرة الوقوع فيصرف فيها زماناً كان يصرفه في غيرها أولى سيما إن لزم منه اغفال التوسع في بيان ما يكثر وقوعه وأشد منه البحث عن أمور معينة ورد الشرع بالإيمان بها مع ترك كيفيةها ومنها ما يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن الساعة والروح ومدة هذه الأمة إلى أمثال ذلك مما لا يعرف ذلك إلا بالنقل الصرف وأكبر ذلك لم يثبت فيه شيء فيجب الإيمان به بغير بحث (واحتجوا أيضاً بأن ذلك لو كان من) جملة (الدين) لكان ذلك أهم ما يأمربه رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه إذ هو أمور بتبليغ أمور الدين (ويعظم طريقه) الموصل إليه (ويشني على أربابه) أي جملة وفي نسخة عليه وعلى أربابه (فقد علمهم الاستحجاء) فيما أخرجه مسلم في صحيحه عن سلمان رضي الله عنه (وندبهم إلى علم الفرائض) فيما أخرجه ابن ماجه والحاكم والبيهقي عن أبي هريرة رضي الله عنه تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنه نصف العلم وهو ينسي وهو أول شيء ينزع من أمتي قال الحافظ الذهبي فيه حفص بن عمر بن أبي العطف واه بكرة وقال ابن حجر الحافظ مداره على حفص وهو متروك وقال البيهقي تفرد به حفص وليس بقوي وفي رواية فإنه من الدين وأخرج أحمد والترمذي والنسائي والحاكم وصححه بلفظ تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإني امرؤ مقبوض وإن العلم سيقبض حتى يختلف اثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما قال الحافظ في الفتح رواه موثقون إلا أنه اختلف فيه على عوف

ولا تسمعوا منهم وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه وقالوا ما سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب اللفاظ من غيرهم إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون ثلاث مرات أي المتعمقون في البحث والاستقصاء واحتجوا أيضاً بأن ذلك لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمربه رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعلم طريقه ويشني عليه وعلى أربابه فقد علمهم الاستحجاء وندبهم إلى علم الفرائض

وأثنى عليهم ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا عن القدر وعلى هذا (٥١) استمر الصحابة رضي الله عنهم فالزيادة على الاسناد

طغيان وطمع وهم الاستاذون والقدر ونحن الاتباع والتلامذة وأما الفرقة الاخرى فاحتجوا بان قالوا ان المحذور من الكلام ان كان هو لفظ الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعهدها الصحابة رضي الله عنهم فالامر فيه قريب انما من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم كالحديث والتفسير والفقه ولو عرض عليهم عبارة النقص والكسر والتركيب والتعدي وفساد الوضع الى جميع الاسئلة التي تورد على القياس لما كانوا يفقهونه فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح كاحداث آنية على هيئة جديدة لاستعمالها في مباح وان كان المحذور هو المعنى فحسبنا لانعني به المعرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته كما جاء في الشرع فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل وان كان المحذور هو المعنى فحسبنا لانعني به المعرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته كما جاء في الشرع فمن أين

الاعرابي وأخرج الترمذي من حديث أنس وأفرضهم زيد بن ثابت (وأثنى عليهم) حيث قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وقال في افتراق الامم الناجية منهم واحدة فقيل من هم فقال ما أنا عليه وأصحابي (ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا) فيما أخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود وعن ثوبان وابن عدي في الكامل عن عمر بن الخطاب رفعوه اذا ذكر أصحابي فأمسكوا واذا ذكرت النجوم فأمسكوا واذا ذكر القدر فأمسكوا أي لما في الخوض في الثلاثة من المفسد التي لا تحصى وقد مر هذا الحديث في كتاب العلم وأشبعنا الكلام عليه من جهة الصناعة الحديثة قال البغوي القدر سر الله لم يطلع عليه ملكا مقربا ولا نبيا مرسل لا يجوز الخوض في البحث عنه من طريق العقل بل يعتقد انه تعالى خلق الخلق فجعلهم فريقين أهل عمن خلقهم للنعيم فضلا وأهل شمال خالقهم للجهنم عدلا (وعلى هذا استمر الصحابة) رضي الله عنهم يروى انه سأل رجل عليا كرم الله وجهه عن القدر فقال طريق الظلم لا تسلكه فأعاد فقال بحر عيق لا تلج فأعاد فقال سر الله قد خفي عليك فلا تفتشه (فالزيادة على الاسناد) بضم الهمزة وآخره ذال معجمة رئيس الصناعة أعجمي استهراستعمله في الشيخ الكامل (طغيان) وتجاوز عن الحد (وظلم) أي وضع في غير موضعه (وهم) أي الصحابة رضي الله عنهم (الاستاذون) الكاملون (والقدوة) لمتبعيهم (ونحن الاتباع التلامذة) جمع تلميذ بالكسر قيل أعجمي معرب وقيل أصله من التلم وهو شق الارض ووضع البذر فيها لينبت وبالجملة فعلم الكلام والجدل كما أفصح عنه المصنف في املائه على هذا الكتاب انه علم لفظي وأكثره احتمال وهمي وهو علم النفس وتخليق الفهم وليس بشدة المشاهدة والكشف ولا جل هذا كان فيه السمين والغث وشاع في حال المناظرة فيه اراد القطعي وما هو في حكمه من غلبة الظن وابداء الصحيح والزام مذهب الخصم وسيأتي لذلك زيادة اوضح قريبا ان شاء الله تعالى (وأما الفرقة الاخرى) القائلون بوجوب الاشتغال به (احتجوا بان المحذور) أي الممنوع (من الكلام) وما يتعلق به (ان كان هو في لفظ الجوهر والعرض) والهيولى والماهية والتحيز (وهذه الاصطلاحات الغريبة) كالوضع والمحمول وهذا مركب من الشكل الفلاني والملازمة ممنوعة والصغرى والكبرى والمقدمة والنتيجة (التي لم يعهدها الصحابة) رضوان الله عليهم ولا التابعون لهم باحسان (فالامر قريب) أي سهل (اذما من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم) والتعليم (كالحديث والتفسير والفقه) وأصول كل من ذلك (فلو عرض عليهم عبارة النقص والكسر والتركيب والتعديد وفساد الوضع) وما أشبه ذلك (لما كانوا يفقهونه) اذ لم يعهدهوا ذلك ولا الفوه (فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح) لا ينكر (كاحداث آنية على هيئة جديدة) لم تسبق (لاستعمالها في مباح) شرعي (وان كان المحذور هو المعنى) المقصود لذاته (فحسبنا لانعني به المعرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق جل وعز) ومعرفة صفاته كما جاء به الشرع فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل (بل هو مطلوب بهذا الوجه) وان كان المحذور هو التشغب أي الخاصة ورفع الاصوات (والتعصب) في ذلك (والعداوة والبغضاء وما يفضي اليه الكلام) من الزام مذهب الخصم وتشكير الآراء الوهمية فيه (فذلك محرم) اتفاقا لا نقول بجوازه في حال من الاحوال بل (يجب الاحتراز منه) والاجتناب عنه (كما ان الكبر والرياء وطلب الرياسة) والتكالب عليها (أيضا مما يفضي اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم أيضا يجب الاحتراز منه) ولكن لا يمنع عن العلم (والاشتغال به والسعي في تحصيله) لاجل ادائه اليه (وكونه مفضيا اليه) وقد ألم بهذا البحث أبو الوفاء البوسني في شرحه على الكبرى تحقيقا لما طوبه الذي هو ان العلوم كلها وسائل الى المقصود لا يقال فيها مذموم ولا محرم ومن حرم بعضها فلحرم جميعها والا فمن أين التخصيص ومن أنكر أن يكون بعض ذلك وسيلة فالعيان يكذبه فقال ولما تكاثرت الاهواء والبدع واقتربت الامة على فرق وعظمت على الحق شبه المبطلين انتهض علماء الامة الى مناضلتهم باللسان كمناضلة السلف باللسان فاحتاجوا الى مقدمات كلية

اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لاجل أدائه اليه

وقواعد عقلية واصطلاحات واوضاع يجعلونها على النزاع وينطقون بها مقاصد القوم عند الدفاع فدوتوا ذلك وسماه علم الكلام وأصول الدين ليكون بازاء أصول الفقه ثم قال فان قيل ان الكلام والمنطق مبتدعان وكل بدعة يجب اجتنابها قائلنا اناسلم ان كل بدعة تجنب اذ منها ما يستحسن ولو سلمناها فغيرهما من العلوم كالحساب والطب والتنجيم وصناعاتي الاصول والحديث والادب ونحوها كذلك فان قال السلف كانوا يحسبون ويعالجون ويجهلون ويحدثون وانما أحدث في هذه الصناعة الالقاء قلنا وكذلك كانوا يفسرون ويستدلون ويعلمون ولا معنى للمنطق الا هذا كيف وهو الذي في الطباع من كوز ولا ينفلك عنه عاقل فمن حرمه اما ان يحرمه لكونه حراما بوجه آخر فان اراد الاول قلنا لاناسلم ان كوزيته توجب حصوله وعدم الفائدة في تعلمه اذ النفس غافلة حتى تنبته والمركوز انما هو العقل الفطري والوجدان حاكم بأن النفس خالية عن العلوم بل وعن الاستعداد حتى تشحذ بالقوانين نعم لانكر أن يكون ذو فطرة سليمة لا يحتاج الى تعلمه كالعربي المستغنى عن تعلم العربية فان زعم هذا المنكر ان فطرته هكذا لا يحصل له أن يقيس سائر العقول بعقله ولا أن يسد الباب على غيره اذ وجدانه لا ينهض دليلا على ما أراد وان اراد الثاني قلنا ما وجه حرمته فان قال لكونه بدعة قلنا تقدم جوابه وان كان نشئ آخر فعليه بيانه اه كلام اليوسى اما ادعاؤه ان العلوم كلها نافعة ومماثل الى المقصود فهو على الاطلاق غير متجه كما سيأتي بيانه في سياق المصنف فان فيه مقنعا واما غلوه في الثناء على المنطق وكونه من كوز في الطباع السليمة فموجب وتقدم ما يتعلق به في شرح كتاب العلم عند ذكر العلوم المحمودة والمذمومة ما يغني عن اعادته هنا وانما وردنا كلامه هنا انما سببه مع كلام الفرقة الثانية بأن علم الكلام غاية ما فيه ذكرا لجة والمطالبة بالدليل والنقض والمنع (وكيف يكون ذكرا لجة والمطالبة والبحث عنها محظورا) أي ممنوعا (وقد قال) الله تعالى في كتابه العزيز (قل هاتوا برهانكم) ان كنتم صادقين فطلب منهم البرهان (وقال عز وجل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة) فجعل الهلاك الذي هو كفاية عن الانهزام والمغلووية والحياة التي هي كفاية عن الظاهر بالغلبة مقصورين على البينة (وقال تعالى قل لله الحجة البالغة) أي الكافية أو المنتهية في التوكيد والبلاغ وقيل المراد بالجنة هنا الكلام المستقيم (وقال تعالى ألم ترالى الذي حاج ابراهيم في ربه) أي خاصمه فيه بطلب الاحتجاج على ربه ببيته جل وعز (الى قوله فبهت الذي كفر) أي الآيات بنماها والبهت التخيير والدهش والمراد هنا انقطاع الحجة (اذ ذكر احتجاج ابراهيم) عليه الصلاة والسلام (ومجادلته واخمامه) أي اشكاته (خصمه) وهو النمر وذمك زمانه وكان يدعى الالهية (في معرض الثناء عليه) والمدح له واعلم أن لابراهيم عليه السلام في الاحتجاج مقامات أحدها مع نفسه وهو قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هـ ذاربي الى آخر الآية وهذا طريقة المتكلمين فانه استدل باقوالها وتغيرها على حدوثها ثم استدل بحدوثها على وجود محدثها وثانها حاله مع أبيه وهو قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر الى آخر الآيات وثالثها حاله مع قومه تارة بالقول وتارة بالفعل أما القول فهو قوله ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون وأما بالفعل فقوله فجاءهم جنادا الا كبيرا لهم ورابعها حاله مع ملك زمانه وهو الذي ذكره المصنف ثم انه عليه السلام لما استدل بحدوثها على وجود محدثها كما أخبر الله تعالى عنه في قوله يا قوم اني بريء مما تشركون اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض عظام شأنه بذلك (وقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات من نشاء فهذه رفعة بعلم الحجة (وقال تعالى) حكاية عن الكفار انهم (قالوا يا نوح قد جادلتنا فآثرت جدالكنا) ومعلوم أن مجادلة الرسول مع الكفار لا تكون في تفاصيل الاحكام الشرعية فلم يبق الا انها كانت في التوحيد والنبوة (وقال تعالى في قصة) موسى عليه السلام ومباحثته مع (فرعون) قال (ومار ب العالمين الى قوله أولو جئتكم بشئ مبين) واعلم أن موسى عليه السلام ما كان يقول في

وكيف يكون ذكرا لجة والمطالبة بها والبحث عنها محظورا وقد قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم وقال عز وجل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وقال تعالى قل هل عندكم من سلطان بهذا أي حجة وبرهان وقال تعالى قل لله الحجة البالغة وقال تعالى ألم ترالى الذي حاج ابراهيم في ربه الى قوله فبهت الذي كفر اذ ذكر سبحانه احتجاج ابراهيم ومجادلته واخمامه خصمه في معرض الثناء عليه وقال عز وجل وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وقال تعالى قالوا يا نوح قد جادلتنا فآثرت جدالكنا وقال تعالى في قصة فرعون ومار ب العالمين الى قوله أولو جئتكم بشئ مبين

الاستدلال زيادة على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لانه حكى الله تعالى عنه في سورة طه ان فرعون قال له ولهرون فن ربكما يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام حيث قال الذي خلقتني فهو بهدين ثم حكى الله تعالى عن موسى في الشعراء انه قال المرحون ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله ربى الذي يحيى ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بدليل آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ثم ان موسى عليه السلام لما فرغ من تقرير دلائل التوحيد ذكر بعد دلائل النبوة فقال أولو جنتك بشئ مبين وهذا يدل على انه عليه السلام فرع بيان النبوة على بيان التوحيد والمعرفة فان قيل ابراهيم وموسى عليهما السلام قد ما دلائل النفس على دلائل الافلاك فان ابراهيم عليه السلام قال أولاربي الذي يحيى ويميت ثم قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق وموسى عليه السلام قال أولاربيكم ورب آبائكم الاولين ثم قال رب المشرق والمغرب فلم عكس سيدنا سليمان عليه السلام هذا الترتيب فقدم دلائل السموات على دلائل النفس فقال الذي يخرج الخبء في السموات والارض قلنا ان ابراهيم وموسى عليهما السلام كان مناظرتهما مع من ادعى الهية البشر فان غرود فرعون كل واحد منهما كان يدعى الالهية فلا حرم انهما عليهما السلام ابتداء بابطال الهية البشر ثم انتقلا الى ابطال الهية الافلاك والكواكب وأما سليمان عليه السلام فانه كان مناظرته مع من يدعى الهية الشمس فان الهدد قال وأيتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله فلا حرم ابتداء بذكر السموات ثم بذكر الارضيات ثم لما تم دلائل التوحيد قال بعده لا اله الا هو رب العرش العظيم ثم ان المصنف ذكر البرهان والبيينة والحجة وفي معناها السلطان وقد سمي الله الحجة العلمية سلطانا قال ابن عباس كل سلطان في القرآن فهو حجة كقوله تعالى ان عندكم من سلطان بهذا أى ما عندكم من حجة بما قلتم وقوله تعالى ما أنزل الله بها من سلطان أى حجة ولا برهان بل من تلقاء أنفسكم وقوله تعالى أم لكم سلطان مبين يعنى حجة واضحة وانما سمي علم الحجة سلطانا لانها توجب تسلط صاحبها واقتداره فله بها سلطان على الجاهلين بل سلطان العلم أعظم من سلطان الجهل ولهذا ينقاد الناس للحجة مالا ينقادون للبد فان الحجة تنقاد لها القلوب ومن لم يكن له اقتدار في علمه فهو اما لضعف حجته واطمانه واما لقهر سلطان اليد والسيف له والا فالحجة ناصرة نفسها ظاهرة على الباطل قاهرة له والفرق بين الحجة والبيينة هو ان الحجج هي الادلة العلمية التي يعقلها القلب وتسمع بالاذان والحجة هي اسم لما يحتاج به من حق وباطل واذا أضيفت الى الله فلا تكون الا حجة حق وقد تكون بمعنى الخصامة كقوله تعالى لا حجة بيننا وبينكم أى قد ظهر الحق واستبان فلا خصومة بيننا بعد ظهوره ولا مجادلة فان الجدال شريعة موضوعة للمعاون على اظهار الحق فاذا ظهر الحق ولم يبق به خفاء فلا فائدة في الخصومة والبيينة اسم لكل ما يبين الحق من علامة منصوبة أو أمانة أو دليل علمي فالبيينات هي الآيات التي أقامها الله دلالة على صدقهم من المعجزات وكان القاء العصا وانقلابها حجة هو البيينة وحرث سنة الله في خلقه ان الكفار اذا طلبوا آية واقترحوها وأجيبوا ولم يؤمنوا عوجلوا بعذاب الاستتصال واليه يشير قوله تعالى وما منعنا أن نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون بخلاف الحجج فانها لم تزل متتابعة يتلو بعضها بعضا وهي كل يوم في مزيد وقد أشرنا الى ذلك في كتاب العلم (وعلى الجملة فالقرآن من أوله الى آخره) توحيد صرف وأحكام وقصص وأمثال (ومحاجة الكفار) ملوه من الحجج والادلة والبراهين في مسائل التوحيد وإثبات الصانع والمعاد وإرسال الرسل وحدث العالم فلا بد كرا المتكلمون وغيرهم دليلا صحيحا على ذلك الا وهو في القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى وأبعد عن الابراد والاستله وقد اعترف به هذا مذاق

وعلى الجملة فالقرآن من
أوله الى آخره بحاجة مع
الكفار

المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين (فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد) أي في إثبات وحدانية الله تعالى (قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وسياق الكلام على هذه الآية في شرح الرسالة القدسية (وفي البعث) والحشر (قوله) تعالى (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) وسياق الكلام عليها أيضا (إلى غير ذلك من الأدلة) بجميع أنواعها والاقبسة الصحيحة وقد تقدم للمصنف في كتاب العلم ما حاصله أن حاصل ما يشتمل عليه الكلام من الأدلة فالقرآن والأخبار مشتملة عليه وما خرج عنها فهو إما محادلة مذمومة وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها توهجات إلى آخر ما قال ومر الكلام هناك وذكرنا هناك أيضا كلام الفخر الرازي في كتابه أقسام اللذات لقد تأملت الكتب الكلامية والمناهج الفلسفية فإرايتها تروى غلبا ورأيت أقرب الطريق طريق القرآن اقرأ في الإثبات إليه يصعد الكلام الطيب الرحمن على العرش استوى وقرأ في النفي ليس كمثل شيء ومن حرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي اه قال ابن القيم وهذا الذي أشار إليه بحسب ما فتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر والافدالته البرهانية العقلية التي يشير إليها ويرشد إليها فتكون دليلا سميعة عقليا أمرت به القرآن وصار العالم به من الراسخين في العلم وهو العلم الذي يطمئن إليه القلب وتسكن عنده النفس ويتركوه العقل وتستشير به البصيرة وتقوى به الحجة ولا سبيل لاحد من العالمين إلى قطع من حاج به بل من خاصم به فحلت حجة وكسر شبهة خصمه وبه فتحت القلوب واستجابت لله ولرسوله ولكن أهل هذا العلم لا تكاد الأعصار تسمع منهم إلا بالواحد بعد الواحد فدلالة القرآن سمعية عقلية قطعية يقينية لا تعترضها الشبهات ولا تتداولها الاحتمالات ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبدا وقال بعض المتكلمين أفنيت عمري في الكلام أطلب الدليل وإذا أنا لا أزداد إلا بعدا منه فرجعت إلى القرآن أتدبره وأفكر فيه وإذا أنا بالدليل حقا معي وأنا لا أشعر به وقد أشرنا إلى بقية هذا الكلام في كتاب العلم (ولم تزل الرسل) عليهم الصلاة والسلام (يحاجون المنكرين ويجادلونهم) أولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله الحجة على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال وتقدم محاجة نوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام ولسيدنا سليمان عليه السلام مقامان أحدهما في إثبات التوحيد والآخر في إثبات النبوة وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك وعيسى عليه السلام فإنه أول ماتكلم شرح أمر التوحيد فقال إني عبد الله وشهاده حاله كانت دالة على صدق مقالته وقد دلت على التوحيد والنبوة وبراعة أمه راد بذلك على اليهود الطاعنين فيها وأما نبينا صلى الله عليه وسلم فمحاجته مع الكفار أظهر من أن يحتاج فيه إلى مزيد تقرير كالدهرية ومثبتي الشريك على اختلاف الأنواع ونافي القدرة والطاعنين في أصل النبوة وخاصة في نبوته صلى الله عليه وسلم بجميع أنواعه ومنكري الحشر (قال تعالى) ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة (وجادلهم بالتي هي أحسن) وليس المراد منه المجادلة في فروع الشرائع لأن من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الأحكام ومن أثبت نبوته فلا يخالفه ولا يحتاج إلى الجدال فعلمنا أن هذا الجدال المأمور كان في تقرير مسائل الأصول وإذا ثبت هذا في حقه صلى الله عليه وسلم ثبت في حق أمته وإليه أشار بقوله (والصحابة) رضوان الله عليهم (أيضا كانوا يجادلون عند الحاجة) أي لافي كل وقت (وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم) وقد أشار لذلك المصنف في كتاب العلم بقوله ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الأول ولكن لما تغير الآن حكمه إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة لفقت لها شها ورتبت لها كلاما مؤلفا فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه وقد أشار إلى مثل ذلك في كتابه الاملاء أيضا وكذلك قوله تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن والمقصود أن مناظرات القرآن مع الكفار موجودة فيه وكذا مناظراته صلى الله عليه وسلم وأصحابه لخصومهم وإقامة الحجج

فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وفي النبوة وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وفي البعث قل يحييها الذي أنشأها أول مرة إلى غير ذلك من الآيات والأدلة ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحاجون المنكرين ويجادلونهم قال تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن فالصحابة رضي الله عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين ويجادلون ولكن عند الحاجة وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم

عليهم لا ينكر ذلك الا جاهل مفرط في الجهل (وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق) أمير المؤمنين (علي) بن أبي طالب (رضي الله عنه اذ بعث) عبد الله (بن عباس) رضي الله عنهما (الى الخوارج) وهم الحرورية الذين خرجوا على علي رضي الله تعالى عنه (يكلمهم فقال ما تنقمون على امامكم) يعني عليا رضي الله عنه (قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم) أي ان كان قتاله حقا فلم ترك السبي والغنيمة ونهى عن ذلك (قال) ابن عباس في الجواب (ذلك) مخصوص (في قتال الكفار) لا المسلمين بعضهم مع بعض (أرايتم لو سبي عائشة) رضي الله عنها (في يوم الجمل) وهي وقعة مشهورة مذكورة في السير (فوقعت عائشة في سهم أحدكم كنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب) حيث قال وأزواجه أمهاتهم (فقالوا لا يرجع منهم الى الطاعة) والانقياد (بمجادلته ألفان) منهم وهذه القصة أوردتها المصنف مختصرة وهي بطولها في كتاب الحلية لابي نعيم قال حدثنا سليمان بن أحمد حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدي ح وحدثنا سليمان حدثنا اسحق حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا عكرمة بن عمار حدثنا أبو زميل الخفي عن عبد الله بن عباس قال لما اعتزلت الحرورية قلت لعلي يا أمير المؤمنين أبرد عن الصلاة لعلي آتي هؤلاء القوم فأكلهم قال اني أتحرفهم عليك قال قلت كلا ان شاء الله فلبست أحسن ما أقدر عليه من هذه البياض ثم دخلت عليهم وهم قائلون في نحر الظهيرة فدخلت على قوم لم أرقوما قط أشدا اجتهدا منهم أيديهم كأنهم انفن الابل ووجوههم معلقة من آثار السجود قال فدخلت فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس ما جاء بك قال جئت أحدثكم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الوحي وهم أعلم بتأويله فقال بعضهم لا تحدثوه قال بعض لنحدثه قال قلت أخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه وأول من آمن به من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ننقم عليه ثلاثا قلت ما هن قالوا أولا هن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله ان الحكم الا لله قال قلت وماذا قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم لأن كانوا كفارا لقد حلت له أموالهم ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قال قلت وماذا قالوا ومجانفته من أمير المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين قال قلت أرايتم قولكم انه حكم الرجال في دين الله فان قرأت عليكم في كتاب الله المحكم وحدثتكم عن سنة نبيكم ما تنكرونه أترجعون قالوا نعم قلت أما قولكم انه حكم الرجال في دين الله فانه يقول يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الى قوله ذوا عدل منكم وقال في المرأة وزوجها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أنشدكم الله أفحكم الرجال في حقن دماؤهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق أم في أربئ ثمنهم درهم قالوا اللهم في حقن دماؤهم وصلاح ذات بينهم قال أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغتم أتسبون أمكم أم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فقد كفرتم وان زعمتم اني ما لست بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم تترددون بين ضلالتين فاخترأوا أيتهما شئتم أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم محامدكم محامدكم من أمير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا قريشا يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو نعلم انك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني اكتب يا علي محمد بن عبد الله فرسول الله كان أفضل من علي أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع معه عشرون ألفا وبقى أربعة آلاف فقتلوا اه ثم ان قول المصنف أول من سن الخ طاهره يخالف ما نقله البيهقي في شرحه على الكبرى ان من نظر في علم الكلام من السلف عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر والحق انه لا خلاف في العبارتين

وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق علي بن أبي طالب رضي الله عنه اذ بعث ابن عباس رضي الله عنهما الى الخوارج فكلهم فقال ما تنقمون على امامكم قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم فقال ذلك في قتال الكفار أرايتم لو سببت عائشة رضي الله عنها في يوم الجمل فوقعت عائشة رضي الله عنها في سهم أحدكم أ كنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب فقالوا لا يرجع منهم الى الطاعة بمجادلته ألفان

كما يظهر في بادئ الرأي فان النظر فيه شيء ودعوة المبتدعة بالمجادلة شيء آخر فتأمل (وروي أن الحسن)
 البصري رحمه الله (ناظر قدريا) أي رجلا من ينكر القدر (فرجع عن) انكار (القدر و)
 يروي أيضا أنه (ناظر على بن أبي طالب) رضي الله عنه (رجلا من القدرية) فيما روي أنه سأله
 رجل من الشام عن مسيره اليه أ كان بقضاء الله وقدره فقال رضي الله عنه والذي ذاق الجنة وبرأ
 السممة ما قطعنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشامي عندي احتساب عنك ما أرى لي من
 الا حشبا فقال علي بن أبي طالب الشيخ قد عظم لكم الامر على مسيركم وأنتم سائرون وعلى منصرفكم
 وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ فكيف ذلك
 والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا فقال علي لعلك ظننت قضاء لازما وقدرًا حتمًا لو كان ذلك
 كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر والنهي من الله تعالى ولما كانت تأتي
 محمدا من الله لمحسن ولا مذمة لمسيء ولما كان المحسن بثواب الاحسان أولى من المسيء بالمسيء بعقوبة
 الذنب أولى من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وخصماء الرحمن ان الله لم يعص
 مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل هزلا ولم ينزل القرآن عبثا ولم يخلق السموات والارض وبجانب
 الامور باطلا فويل للذين كفروا فقال الشيخ ما القضاء والقدر الاذان ما وطننا موطنًا الا بهما فقال
 علي الامر من الله والحكم فنهض الشيخ وهو مسرور هكذا وجدت السياق في بعض الكتب ولم أطلع
 على سنده وانما ظن الشيخ أن عليا رضي الله عنه أراد أن الله تعالى أجبرهم على المسير والانصراف
 بقضاء الله وقدره وقال لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فاستنبه الشيخ وقال
 كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا يريدان ما ساقانا سوا لا امتناع عنه فنفي على رضي الله عنه ذلك
 وانهم ليسوا بمجبورين وقال ظننت قضاء لازما وقدرًا حتمًا أي انما وقع ذلك باختيار منكم ولو كنتم
 مجبورين لبطل الثواب والعقاب الى آخر كلامه وروي انه مر بقوم فقال له رجل منهم يا امير المؤمنين
 ان هذا يزعم انه يصنع شيئا فأقبل على رضي الله عنه على الرجل فقال له هل ملكك الله شيئا فأتت
 تملكه فقال ملكني صلاتي وصومي وعتقي رقبتي وطلاق امرأتي وحجي وعمرتي وما افترض علي فقال
 له على هذا زعمت انك تملكه أ تملكه من دون الله أو تملكه مع الله قال له الرجل ما أدري ما تقول فقال
 أ كلك بلسان عربي وتقول ما أدري ما تقول فاعادها على رضي الله عنه فلم يجبه الرجل فقال له على
 ان زعمت انك تملكه من دون الله فقد جعلت نفسك من دون الله مالكا وان زعمت انك تملكه مع الله
 فقد جعلت نفسك مع الله شريكا وما لك ألا فالملك لله الواحد القهار (وناظر عبد الله بن مسعود) رضي
 الله عنه (يزيد بن عبيدة) بفتح العين المهملة الزبيدي ويقال الكبي ويقال الكندي السكسكي الحمصي
 قال الحافظ في تهذيب التهذيب روي عن أبي بكر وعمر ومعاذ بن جبل وابن مسعود ومعاوية وعنه
 أبو ادريس وعطية بن قيس وأبو قلابة الجرمي وراشد بن سعد وعبد الجهنى وشهر بن حوشب ذكره
 أبو زرعة الدمشقي في الطبقة العليا التي تلي الصحابة وذكره ابن سميع فبين أدرك الجاهلية من أصحاب
 معاذ وقال العجلي شامي تابعي ثقة من كبار التابعين وذكره ابن حبان في الثقات وقال البخاري قدم الكوفة
 وسمع ابن مسعود قلت وهو من رجال أبي داود والترمذي والنسائي (في الايمان فقال عبد الله لو قلت
 اني مؤمن لقلت اني من أهل الجنة فقال ابن عبيدة يا صاحب رسول الله هذه زلة منك) أي سقطت (وهل
 الايمان الا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة والحج
 ولنا ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا لعلمنا اننا من أهل الجنة فن أجل ذلك نقول انا مؤمنون ولا نقول انا
 من أهل الجنة فقال ابن مسعود صدقت والله انها مني زلة) فرجع رضي الله عنه الى قوله معترفا على
 نفسه وهذا من انصافه وميله الى الحق الذي جبل عليه (فينبغي أن يقال كان خوضهم فيه قليلا) بحسب

وروي أن الحسن ناظر
 قدر يا فرجع عن القدر
 وناظر على بن أبي طالب كرم
 الله وجهه رجلا من القدرية
 وناظر عبد الله بن مسعود
 رضي الله عنه يزيد بن
 عبيدة في الايمان قال عبد
 الله لو قلت اني مؤمن لقلت
 اني في الجنة فقال له يزيد بن
 عبيدة يا صاحب رسول الله
 هذه زلة منك وهل الايمان
 الا أن تؤمن بالله وملائكته
 وكتبه ورسله والبعث
 والميزان وتقيم الصلاة
 والصوم والزكاة وانا
 ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا
 لعلمنا اننا من أهل الجنة فن
 أجل ذلك نقول انا مؤمنون
 ولا نقول اننا من أهل الجنة
 فقال ابن مسعود صدقت
 والله انها مني زلة فينبغي
 ان يقال كان خوضهم فيه
 قليلا

لا كثيرا قصيرا لا طويلا وعند الحاجة لا بطريق التصنيف والتدريس واتخاذ صناعة فيقال أما قلته خوضهم فيه فانه كان لقله الحاجة اذ لم تكن البدعة تظاهر في ذلك الزمان وأما القصر فقد كان الغاية الختام الخصم واعترافه (٥٧) وانكشف الحق وازالة الشبهة فلو طال

اشكال الخصم أو الحاجة لطال لا محالة الزامهم وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكالم بعد الشروع فيها وأما عدم تصديقهم للتدريس والتصنيف فيه فهكذا كان دأبهم في النقص والتفسير والحديث أيضا فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور والزيادة التي لا تتفق الاعلى البذور اما ادخار اليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشجيذا للخواطر فحسن أيضا ترتيب طرق المجادلة لتوقع وقوع الحاجة بشوران شبهة أو هيجان مبتدع أو لتشجيد الخاطر أولادها الخجة حتى لا يعجز عنها عند الحاجة على البديهة والارتجال كمن بعد السلاح قبل القتال ليوم القتال فهذا ما يمكن أن يذكر للفريقين فان كانت في المختار عندك فيه فاعلم أن الحق فيه أن اطلاق القول بذمه في كل حال أو بحمده في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار في الخمر (والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه اطلاق القول بأنه حرام) نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلفمة) أي نسبت في حلقه (ولم يجد ما يسيبها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيهما بالحرمة مع انهما قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغيره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما ورد النهي عنهما في عدة أحاديث (وكما كل الطين فانه يحرم لماسيه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قلبه وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قلبه وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعديني (والى ما يضر عند

الحاجة (لا كثيرا قصيرا) أي يقصرون فيه (لا طويلا) لا شغلهم بما هو أهم (و) انه كان ذلك (عند الحاجة) اليه في دفع معاند أو ارشاد ضال (لا بطريق التصنيف) فيه أي تسطيره صنفان (والتدريس) أي القائه درسا درسا (و) لا (اتخاذ صناعة) يبرز بها عن غيره واليه ينتسب (فيقال أما قلته خوضهم فيه كان لقله الحاجة) الداعية اليه (ولم تكن البدعة تظاهر في ذلك الزمان) أي الآثار المحدثه انما ظهرت فيما بعد (وأما القصر فقد كان الغاية القصوى الختام الخصم) أي اسكاته (واعترافه) بالحق (وانكشف الحق) له من أول وهلة (فلو طال اشكال الخصم أو الحاجة) في محاورته (لطال لا محالة الزامهم) بدفع كل اشكال اشكال وأيضا فانهم كانوا محتاجين الى محاجة اليهود والنصارى في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والى اثبات الالهية مع الاصنام والى اثبات البعث مع منكره ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن فمن اتبعهم في ذلك قبلوه ومن لم يقنع قتلوه وعدلوا الى السيف والسنان بعد انشاء أدلة القرآن وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات واستنباطها وتحرير طرق المجادلة (وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكالم بعد الشروع فيه) ولا بقاعدة معلومة وانما هو بحسب الوارد كل ذلك اعلمهم بان ذلك مثار الفتن ومنبع التشويش وان من لا تقنعه أدلة القرآن فلا يقنعه الا السيف والسنان فما بعد بيان الله ببيان (وأما عدم تصديقهم) أي تعرضهم (للتدريس والتصنيف) فيه (فهكذا كان في الفقه والتفسير والحديث أيضا) لان الكتب المولفة في العلوم محدثة باتفاق كما سبقت الاشارة اليه في كتاب العلم (فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة) الغريبة (التي) لم تقع و(لا تتفق الاعلى) سبيل (النذور) والقلعة (اما ادخارا) وحفظا لها (ليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشجيذا للخاطر) من شجذ الحديد شجذا من باب نفع والذال المعجمة اذا أحددتها وفي بعض النسخ أول تشجيد الخاطر (أولادها الخجة) عنده (حتى لا يعجز عنها عند) مسيس (الحاجة على البديهة والارتجال) يقال بدهه بدها اذا بغته وسميت البديهة لانها تبغت ونسبى والارتجال اتيان الكلام من غير روية ولا فكر (كمن بعد السلاح) أي بهيته (قبل القتال) أي قبل حضوره وملابسته له (ليوم القتال فهذا) الذي قرر (بما يمكن أن يذكر للفريقين) أي في احتجاج كل منهما على جواز الاشتغال به وعدمه (فان قلت فيما المختار فيه) وفي نسخة منه (عندك) أي ما الذي تختاره وتذهب اليه (فاعلم أن الحق فيه ان اطلاق القول بذمه) أي كونه مذموما مطلقا (في كل حال أو بحمده) أي كونه محمودا مطلقا (في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل) يظهر سياقه وجه الحق (فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار) في الخمر (والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه اطلاق القول بأنه حرام) نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلفمة) أي نسبت في حلقه (ولم يجد ما يسيبها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيهما بالحرمة مع انهما قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغيره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما ورد النهي عنهما في عدة أحاديث (وكما كل الطين فانه يحرم لماسيه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قلبه وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قلبه وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعديني (والى ما يضر عند

(٨ - (اتحاف السادة المتقين) - ثاني) ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلفمة ولم يجد ما يسيبها سوى الخمر والى ما يحرم لغيره كالبيع على بيع أخيك المسلم في وقت الخيار والبيع وقت النداء وكما كل الطين فانه يحرم لماسيه من الاضرار وهذا ينقسم الى ما يضر قلبه وكثيره فيطلق القول عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قلبه وكثيره والى ما يضر هذ

الكثرة فيطلق القول عليه بالاباحة كالعسل فان كثيره يضر بالمحرور وكما كل الطين وكان اطلاق التخريم على الطين والجر والتحليل على العسل التفات الى أغلب الاحوال فان تصدى شي تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل فنعود الى علم الكلام ونقول ان فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعة (٥٨) في وقت الانتفاع حلال أو مندوب اليه أو واجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرة في وقت الاستضرار ومجمله

(الكثرة) فقط (فيطلق القول عليه بالاباحة كالعسل فان كثيره يضر بالمحرور) المزاج في البلاد الحارة (وكما كل الطين) فانه كذلك كثيره يضر بالبدن (وكان اطلاق التخريم على الجر والتحليل على العسل التفاتاً) أي نظراً (الى أغلب الاحوال فان تصدى شي) أي تعرض (تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل) فيها فاذا عرفت ذلك (فنعود الى علم الكلام) اذ هو المقصود لذاته من هذا البحث (فنقول فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعة في وقت الانتفاع حلال أو مندوب أو واجب كما يقتضيه الحال) باعتبار مسيس الحاجة الشديدة وأشد منها (وهو باعتبار مضرة في وقت الاستضرار ومجمله حرام) ثم شرع في ذكر مضرة ومنفعته فقال (أما مضرة فآثار الشبهات) الملتبسة (وتحريك العقائد) الفاسدة (وإزالة النجاسة عن الجرم والتصميم) وقد تقدم تشبيهه بخيط مرسل في الهواء تفتته الرياح (فذلك مما يحصل في الابتداء) أي ابتداء الامر فان قلت لانسلم إزالتها من الجرم فان الدليل عليها مما يقويها ويشدها (و) الجواب أن (رجوعها بالدليل مشكوك فيه) فان المدلول اذا لم يصمم به لعروض شبهة فالدليل عليه بطريق الاولى (وتختلف فيه الأشخاص) بالقوة والضعف (فهذا ضرره في الاعتقاد الحق) الثابت (وله ضرر آخر في تأكيده اعتقاد المبتدعة وتثبيتها في صدورهم بحيث تتبع دواعيهم) المبركة (ويشتد حرصهم على الإصرار عليه) والوقوف لديه (ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب) للمذهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام (الذي يشور وينبعت من الجدل) والمناظرة (ولذلك ترى المبتدع العامي يمكن أن يزول اعتقاده باللفظ في أسرع زمان) لعدم رسوخه في قلبه (الا اذا كان نشأته) وغو (في بلد يظهر فيه الجدل والتعصب) كبلاد الرافضة مثلاً (فانه لو اجتمع عليه الاولون والاخرون) بأنواع الأدلة (لم يقدروا على نزع البدعة من صدره) لتمكنها فيه ورسوخها (بل الهوى) النفساني (والتعصب) المذهبي والمباهاة بالمعارف (وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه) استيلاء كلياً (ويمنعه من ادراك الحق) الضمير ومن وصوله الى قلبه (حتى لو) فرض (وقيل له) بعد العجز عن اتصال ذلك الى فهمه (هل تريد أن يكشف الله لك الغطاء) والجباب عن فهمك (فيعرفك بالعيان) والمشاهدة الحقيقية (أن الحق مع خصمك لكره ذلك) من نفسه (خيفة أن يفرح به خصمه) اذا علم منه رجوعه الى الحق (وهذا هو الداء العظيم) والخطاب الجسيم (الذي استطار في البلاد والعباد) شره وعم ضرره (وهو نوع فساد آثاره المجادلون بالتعصب) للمذاهب (فهذا ضرره) ومنه تنشأ أنواع الضرر المهلكة (وأما منفعة فقد يظن أن فائده كشف الحقائق ومعرفة ما هي عليها) وهو مقام الكشف والمشاهدة وعمارة السرباً أنوار اليقين وحصول العلم المضارع للضروري (فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف) ومن أين للنازل طي المنازل (ولعل التخييل والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف) اذا كثرت عمل النفس وتخليق الفهم (وهذا) الكلام (اذا سمعته من محدث) وهو المشتغل بعلم الحديث بسائر فنونه العارف برجاله ومتونه (أو حشوى) هو بالتحريك من يتبع ظواهر الاحاديث قال البيهقي في حاشية الكبرى نسبة الى الحاشاء أي الجانب والطرف سموا بذلك لقول الحسن البصري وكان أوائلهم يجلسون اليه بين يديه ثم وجد كلامهم ساقطاً ردوا هؤلاء الى حشاة الحلقة أي جانبها أو يسكون الشين من الحشو لقولهم بذلك في القرآن حيث زعموا أن في الكتاب والسنة مالا معنى له اهـ (ربما خطر ببالك أن

في وقت الاستضرار ومجمله حرام أما مضرته فآثار الشبهات وتحريك العقائد وإزالة النجاسة عن الجرم والتصميم فذلك مما يحصل في الابتداء ورجوعها بالدليل مشكوك فيه ويختلف فيه الأشخاص فهذا ضرره في الاعتقاد الحق وله ضرر آخر في تأكيده اعتقاد المبتدعة للبدعة وتثبيتها في صدورهم بحيث تتبع دواعيهم ويشتد حرصهم على الإصرار عليه ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذي يشور من الجدل ولذلك ترى المبتدع العامي يمكن أن يزول اعتقاده باللفظ في أسرع زمان الا اذا كان نشؤه في بلد يظهر فيها الجدل والتعصب فانه لو اجتمع عليه الاولون والاخرون لم يقدروا على نزع البدعة من صدره بل الهوى والتعصب وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه ويمنعه من ادراك الحق حتى لو قيل له هل تريد أن يكشف الله تعالى لك الغطاء ويعرفك بالعيان أن الحق مع خصمك لكره

ذلك خيفة من أن يفرح به خصمه وهذا هو الداء العظام التي استطار في البلاد والعباد وهو نوع فساد آثاره المجادلون بالتعصب فهذا ضرره وأما منفعته فقد يظن أن فائده كشف الحقائق ومعرفة ما هي عليه وهيئات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ولعل التخييل والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف وهذا اذا سمعته من محدث أو حشوى ربما خطر ببالك أن

الناس أعداء ما جهلوا

فاسمع هذا من خبر الكلام وسبره ودخل فيه وخرج وألف فيه عدة تأليف (ثم قلاه) أي أبغضه وتركه (بعد حقيقة الخبرة) أي الاختبار السكلي (وبعد التغافل فيه) أي الدخول في وسطه (إلى) أن وصل (منتهى درجة المتكلمين) وأقصى رتبهم (وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام) من العلوم الفلسفية (وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة) كما هي عليها (من هذا الوجه مسدود) كما ذكر ذلك في كتابه المنقذ من الضلال فقال في أوله ولم أزل في عنفوان شبابي عند مراهقة البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف سني على الحسين أقفتم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لاخوض الجبان الخدور وأتوغل في كل مضلة وأهيم على كل مشكلة وأقحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع إلى أن قال وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور أي من أول أمرى غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلتي لباختياري وجيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد ثم ابتدأت بعلم الكلام لخصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علما وافيا بمقصوده غير وافي بمقصودي اه وسياق بقية هذه العبارة فيما بعد (ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ولكن على الندور في أمور جليلة تكاد تفهم قبل التعمق في صناعة الكلام) بأصل الفطرة والجليلة (بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة التي ترجناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل) وقال المصنف في الاملاء اعلم أن المتكلمين من حيث صناعة الكلام فقام يفارقوا اعتقاد العوام وانما حرسوها بالجدل عن الانحراف فهم حراس نواحي الشرع من أهل الاختلاس والقطع وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك أيضا في كتاب العلم (فإن العامي ضعيف يستغزه) ويحركه (جدل المبتدع وإن كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد مدفوعة والناس متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها إذ ورد الشرع به المصافيا من صلاح دينهم ودنياهم واجتماع السلف عليها) وقال المصنف في كتابه المنقذ وانما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدع فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي الحق على مافيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمقدماته القرآن والخبار (والعلماء متعبدون بحفظ ذلك على العوام من تلييسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تجمعات) وفي نسخة عن تجمعات (الظلمة والغصاب) جمع غاصب وهو الذي يأخذ المال قهرا وقال المصنف في المنقذ ولما كان أكثر خوض المتكلمين في استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا لم يكن الكلام في حق كافيا ولا لدائي الذي أشكوه شافيا نعم لما نشأت صناعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوف المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن الشبهة بالبحث عن حقائق الأمور وخاضوا في البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه بالكلية ما يعمو ظلمات الخيرة في اختلاف الخلق فلا أبعد أن يكون حصل ذلك لغيري بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ولكن حصولا مشوبا بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات والغرض الآن حكاية حال الانكارا على من استشفى به فإن أدوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء فكيف من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخراه (واذا وقعت الاحاطة) وكما المعرفة (بضرره ومنفعته فينبغي أن يكون الناظر فيه) بعد تلك الاحاطة (كالطبيب الحاذق) الماهر (في استعمال الدواء الخطر) الذي فيه بعض سميات مثلا (إذ لا يضعه إلا في موضعه) الذي يليق بوضعه (وذلك في وقت الحاجة وعند قدر الحاجة) فإنه إذا لم يصادف

الناس أعداء ما جهلوا) ومن جهل شيئا عاداه (فاسمع هذا من خبر الكلام) وسبره ودخل فيه وخرج وألف فيه عدة تأليف (ثم قلاه) أي أبغضه وتركه (بعد حقيقة الخبرة) أي الاختبار السكلي (وبعد التغافل فيه) أي الدخول في وسطه (إلى) أن وصل (منتهى درجة المتكلمين) وأقصى رتبهم (وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام) من العلوم الفلسفية (وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة) كما هي عليها (من هذا الوجه مسدود) كما ذكر ذلك في كتابه المنقذ من الضلال فقال في أوله ولم أزل في عنفوان شبابي عند مراهقة البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف سني على الحسين أقفتم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لاخوض الجبان الخدور وأتوغل في كل مضلة وأهيم على كل مشكلة وأقحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع إلى أن قال وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور أي من أول أمرى غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلتي لباختياري وجيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد ثم ابتدأت بعلم الكلام لخصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علما وافيا بمقصوده غير وافي بمقصودي اه وسياق بقية هذه العبارة فيما بعد (ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ولكن على الندور في أمور جليلة تكاد تفهم قبل التعمق في صناعة الكلام) بأصل الفطرة والجليلة (بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة التي ترجناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل) وقال المصنف في الاملاء اعلم أن المتكلمين من حيث صناعة الكلام فقام يفارقوا اعتقاد العوام وانما حرسوها بالجدل عن الانحراف فهم حراس نواحي الشرع من أهل الاختلاس والقطع وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك أيضا في كتاب العلم (فإن العامي ضعيف يستغزه) ويحركه (جدل المبتدع وإن كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد مدفوعة والناس متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها إذ ورد الشرع به المصافيا من صلاح دينهم ودنياهم واجتماع السلف عليها) وقال المصنف في كتابه المنقذ وانما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدع فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي الحق على مافيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمقدماته القرآن والخبار (والعلماء متعبدون بحفظ ذلك على العوام من تلييسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تجمعات) وفي نسخة عن تجمعات (الظلمة والغصاب) جمع غاصب وهو الذي يأخذ المال قهرا وقال المصنف في المنقذ ولما كان أكثر خوض المتكلمين في استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا لم يكن الكلام في حق كافيا ولا لدائي الذي أشكوه شافيا نعم لما نشأت صناعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوف المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن الشبهة بالبحث عن حقائق الأمور وخاضوا في البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه بالكلية ما يعمو ظلمات الخيرة في اختلاف الخلق فلا أبعد أن يكون حصل ذلك لغيري بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ولكن حصولا مشوبا بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات والغرض الآن حكاية حال الانكارا على من استشفى به فإن أدوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء فكيف من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخراه (واذا وقعت الاحاطة) وكما المعرفة (بضرره ومنفعته فينبغي أن يكون الناظر فيه) بعد تلك الاحاطة (كالطبيب الحاذق) الماهر (في استعمال الدواء الخطر) الذي فيه بعض سميات مثلا (إذ لا يضعه إلا في موضعه) الذي يليق بوضعه (وذلك في وقت الحاجة وعند قدر الحاجة) فإنه إذا لم يصادف

يضعه الاموضعه وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة

وتفصيله أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها مهما تلقوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه فان تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم اذ ربما يثير لهم شكوا يزلزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح وأما العايم المعتقد للبدعة فينبغي أن يدعى الى الحق (٦٠) بالتأطاف لا بالتعصب وبالكلام اللطيف المقنع للنفس المؤثر في القلب القريب

من سياق أدلة القرآن والحديث المزوج بفن من الوعظ والتخدير فان ذلك أنفع من الجدال الموضوع على شرط المتكلمين اذا العايم اذا سمع ذلك اعتقاده نوع صنعة من الجدال تعلمها المتكلم ليستدرج الناس الى اعتقاده فان عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من أهل مذهبه أيضا يقدر على دفعه فالجدل مع هذا ومع الاول حرام وكذا مع من وقع في شك اذ يجب ازالته باللطاف والوعظ والادلة القريبة المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام واستقصاء الجدال انما ينفع في موضع واحد وهو أن يفرض عايم اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه فيقابل ذلك الجدال بمثله فيعود الى اعتقاد الحق وذلك فمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتخدير ان العايم فقد انتهى هذا الى حالة لا شطبه منها الادواء الجدال فإز أن يلقى اليه وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب فيقتصر فيها

الوقت والقدر كان عين الضرر وهذا لا يتبينه الا المهرة في الفن (وتفصيله أن العوام) من الناس (المشغولين بالحرف) والصناعات وجميع أنواع الاكتسابات (يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم) وهي (التي اعتقدوها مهما تلقوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه) آتفا ويكتفي به معهم على هذا القدر ولا يعلمون المناظرة والجدال (فان تعليمهم الكلام) وصفة الجدال (ضرر محض) خالص (في حقهم) اذ ربما يثير لهم شكاً أي يبعث من الكلام يتعلق بفهمه (و يزلزل عليهم الاعتقاد) الذي تلقوه (فلا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح) أي بازالة ذلك التلك العارض في قلبه لرسوخه فيه وعدم التفاته الى ما يزيله أو نظره فيه ولم يفهم كنهه هذا حال أرباب الحرف (وأما العايم المعتقد للبدعة فينبغي أن يدعى الى) المعتقد (الحق باللطيف) واللين في المحاورة (لا بالتعصب) وسوء القول (وبالكلام اللطيف) السهل اللين (المقنع للنفس المؤثر) بوقعه (في القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث) فما بعد بيانها بيان (المزوج بالوعظ والتخدير) ولا يعماري الامراء ظاهرا (فان ذلك أنفع من الجدال الموضوع) وفي نسخة المصوغ (على شرط المتكلمين) فانه يخبط الذهن ويشوشه (اذ العايم اذا سمع ذلك الاعتقاد اعتقاده) نوع صنعة تعلمها المتكلم يستدرج الناس بها الى اعتقاده (أي يستميلهم اليه على طريق الاستدراج) فان عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من مذهبه (ومن طريقته) أيضا يقدر على دفعه (ورد ما أورده) (والجدل مع هذا) أي العايم (ومع الاول) أي معتقد البدعة (حرام) اما مع العايم فلزلة اعتقاده وأما مع المبتدع فلتعصبه (وكذا مع من وقع له شك) وفي نسخة في شك (اذ يجب ازالته باللطيف والوعظ) لا بالعنف والقهر (والادلة القرآنية المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام) بكلام جلي يفهمه ولا يكاف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر (والاستقصاء بالجدل) في تفسير وسؤال وتوجيه واشكال ثم الاشتغال بمجمله (انما ينفع في موضع واحد وهو ان يفرض عايم اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه) وطرق الى اسماعه (فيقابل ذلك الجدال بمثله) ليزيله (فيعود الى اعتقاد الحق) بسهولة (وذلك فمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتخدير ان العايم) بعدم ميل قلبه اليها وانما يستأنس بالمجادلة (فقد انتهى هذا الى حالة لا يشفيه) أي لا يزيل داء اعتقاده (الا دواء الجدال فإز أن يلقى اليه) بالقدر المحدود (وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب) بل يكونون على مذهب واحد فان غالب التعصبات انما يثور من اختلاف المذاهب (فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد) المختصر (الذي ذكرناه) آتفا (ولا يتعرض للادلة) أي العقلية أو مطلقا (ويترك بص) أي ينتظر (وقوع شبهة) عرضت له على حزني من جزئيات الاعتقاد (فان وقعت ذكر) الادلة (بقدر الحاجة) بشرط أن لا يغفل فيه غاية الايقال وان تقتصر على أدلة القرآن كفي وشفي (وان كانت البدعة شائعة) أي ظاهرة منتشرة (وكان يخاف على الصبيان) والاطفال (أن يخذعوا) بها (فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية) الا تقي ذكره في الفصل الثالث من هذا الكتاب (ليكون ذلك سببا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم) أي ان فرض وقوعها في الرسالة القدسية من الادلة القرآنية والعقلية كفاية في الرد على المخالفين كما سيأتي ذلك (وهو مقدار مختصر) في أوراق يسيرة (وقد أودعناه هذا الكتاب) في الفصل الثالث (لاختصاره) وجعه (فان كان فيه ذكاء) وتوفد ذهن بالاستطلاع على الغوامض (وتنبه به بذكائه لموضع سؤال)

على ترجمة الاعتقاد الذي ذكرناه ولا يتعرض للادلة ويترك بص وقوع شبهة فان وقعت ذكر بقدر الحاجة فان كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخذعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية ليكون ذلك سببا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم وهذا مقدار مختصر وقد أودعناه هذا الكتاب لا اختصاره فان كان فيه ذكاء وتنبه به بذكائه لموضع سؤال

أونارت في نفسه شبهة فقد
بدت العلة المحذورة وظهر
الداء فلا بأس أن يرقى منه
الى القدر الذي ذكرناه في
كتاب الاقتصاد في الاعتقاد
وهو قدر خمسين ورقه وليس
فيه خروج عن النظر
في قواعد العقائد الى غير
ذلك من مباحث المتكلمين
فان أقنعه ذلك كلف عنه
وان لم يقنعه ذلك فقد
صارت العلة مزممة والداء
غالبا والمرضى ساريا
فلينطلق به الطبيب بقدر
امكانه وينتظر قضاء الله
تعالى فيه الى أن ينكشف
له الحق بتنبيه من الله
سبحانه أو يستمر على
الشك والشبهة الى ما قدر
له فالقدر الذي يحويه
ذلك الكتاب وجنسه
من المصنفات هو الذي
يرجى نفعه فاما الخارج
منه فقسمان أحدهما
بحث عن غير قواعد
العقائد كالمبحث عن
الاعتمادات وعن الاكوان
وعن الادراكات وعن
الحوض في الرؤية هل لها
ضد يسمى المنع أو العمی
وان كان فذلك واحد هو
منع عن جميع مالا يرى
أثبت لكل مرئي يمكن
رؤيته منع بحسب عدده
الى غير ذلك من الترهات
المضلات والقسم الثاني
زيادة تقرر تلك الأدلة
في غير تلك القواعد وزيادة
أسئلة وأجوبة وذلك أيضا
استقصاء لا يزيد الاضلالا

رد عليه (أونارت في نفسه شبهة) عرضت له (فقد بدت العلة المحذورة) منها (وظهر الداء) بعد كونه
(فلا بأس أن يرقى منه الى القدر الذي ذكرناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد وهو قدر خمسين ورقة)
وقد يكون أزيد أو أقل بحسب الخطوط والمساطر وهو كتاب جليل مرد كره في شرح خطبة الكتاب
وشرحه غير واحد من الأئمة (وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد الى غير ذلك من مباحث
المتكلمين) بل الأدلة المذكورة فيه دائرة بين قرآنية وحديثية وعقلية وليس فيها تعرض للمباحث
العويصة (فان أقنعه ذلك) وكفاه (كف عنه) ولم يدعه يخوض في المعاولات (وان لم يشفه
ذلك) بل زاد (فقد) عسر علاجه لانه (صارت العلة) فيه (مزممة) وصار (الداء غالبا) على قلبه (والمرضى
ساريا) في جسمه (فلينطلق به الطبيب بقدر امكانه) اذ علم الكلام راجع الى علم مالهجة المرضى بالبدع
كما قاله المصنف في الجامع العوام (وينتظر قضاء الله تعالى فيه الى أن ينكشف له الحق) بارتفاع المانع
(بتنبيه من الله سبحانه) بنفث يلقي في روعه أو الهام أو غير ذلك (أو يستمر على) ما رشح فيه من (الشك
والشبهة الى ما قدر له) من الازل وفي الجامع العوام للمصنف فان قيل اذا فرضنا عميا مجادلا لجو جاليس مقلدا
ولا يقنعه التقايد ولا أدلة القرآن ولا الاقاويل الجلية المقنعة فماذا يصنع به قلنا هذا مريض مال طبعه
من صحة الفطرة الاصلية فينظر في شمائله فان وجد اللجاج والجدل غالبا عليه وعلى طبعه لم نجاده
وطهرنا وجه الارض منه ان كان يجادلنا في أصل من الايمان وان تفرسنا بالقرائن مخايل الرشد والقبول
لوجاوزنا به من الكلام الظاهر الى تدقيق الأدلة عاجلناه بما قدرنا عليه من ذلك وداوينا بالجدال
المسدود والبراهين الجلية وترخيصنا في هذا المقدار من المداواة لا يدل عن فتح الباب في الكلام مع الكافة
فان الادوية تستعمل في حق المرضى وهم الاقلون وما يعالج به المريض بحكم الضرورة يجب عليه أن يوقى
عنه الصحيح والفطرة الصحيحة الاصلية تعد لقبول الايمان دون المجادلة وتخبر بحقائق الأدلة وليس الضرر
في استعمال الداء مع الاصحاء بأقل من الضرر في اهمال المداواة مع المرضى فليوضع كل شيء في محله اه
(فالقدر الذي يحويه هذا الكتاب وحده من المصنفات) يريد به كتاب الاقتصاد (هو الذي يرجى نفعه)
للسالك في سبيل الحق (وأما الخارج عنه) أي عن ذلك القدر فانه (قسمان أحدهما بحث على غير قواعد
العقائد) الاسلامية (كالمبحث عن الاعتمادات) كقول أبي هاشم ان الموجب لهوى الثقيل هو الاعتماد
دون الحركة ذكره في مسألة التولد (والاكوان) جمع كون وهو استحالة جوهرتها الى ما هو أشرف منه
ويقابله الفساد وهو استحالة جوهرتها الى ما هو دونه ولهم في الكون املاقات أخر (وعن الادراكات)
في ثبوتها ونفيها ومذهب أهل السنة ان الادراكات كلها من فعل الله سبحانه وانه ليس شيء منها فعلا
للانسان ولا كسباله كما سيأتي بيانه (والخوض ان في الرؤية هل لها ضد يسمى المنع أو العمی وان كان
فذلك واحد هو منع عن جميع مالا يرى أثبت بكل مرئي يمكن رؤيته منع بحسب عدده) هكذا سياق
العبارة في غالب النسخ وفي بعضها أثبت بكل مرئي وفي بعضها وان كان كل واحد هو منع جميع مالا
يرى أثبت لكل مرئي فذلك يمكن رؤيته منع بحسب عدده واعلم ان المنوع بوجود الصمم والعمى
معنيان هما ادراك للمسموع والمرئي وانما غير ذاته فان قالت المعتزلة العمى والصمم مانعان له عن أن
يكون مدركا قبل ما معنى منعهما عن كونه مدركا هل هو منع عن نفسه أو عن معنى سواء ولا يجوز أن
يكون منعان لنفسه فوجب أن يكون المنع انما وقع عن معنى سواء وهو ادراك لا يجوز أن يكون المنع
منعالا عن شيء وهذا البحث أورده أبو منصور النعماني في كتاب الاسماء والصفات وشيخنا اليه ان شاء
الله تعالى (الى غير ذلك من الترهات) أي الاباطيل (المضلة) لانهم (والقسم الثاني زيادة تقرير) وفي
بعض النسخ تقدير (لتلك الأدلة) العقلية (في غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة) وشبه تابعث من
الافكار وفي بعض النسخ اسقاط أسئلة (وذلك أيضا استقصاء لا يزيد) المستقل به (الاضلالا) عن الطريق

وجها في حق من لم يقنعه ذلك القدر فرب كلام يزيد الاطناب والنقد برغم وضاه لو قال قائل البحث عن حكم الادراك والاعتمادات فيه فائدة
تشخيص الخواطر والخواطر له الدين كالسيف (٦٢) آلة الجهاد فلا بأس بتشخيصه كان كقوله لعب الشار نبح يشخذ الخاطر فهو من

(وجها في حق من لم يقنعه ذلك القدر) ولم يكتف به (فرب كلام يزيد الاطناب) هو أداء المقصود
بأكثر من العبارة المتعارفة (والتقرير برغم وضاه) وخطاء (ولو قال قائل البحث عن حكم الادراك
والاعتمادات فيها فائدة) نافعة وهي (تشخيص الخاطر) وتنبيهها عن الغفلة (والخواطر آلة الدين) أصل
الخواطر ما يتحرك في القلب من رأى أو معنى ثم يسمى محله باسم ذلك وهو من الصفات الغالبة (كالسيف
آلة للجهاد) أى بالخواطر تنكشف أسرار أحكام الدين كما ان السيف تتم به أمور المجاهدين (فلا بأس
بتشخيصه) أى فلا يثبى شئ يمنع من الخوض في القسم الأول مع كونه مفيدا من وجه فأجاب بقوله (كان)
أى هذا القول (كقوله لعب الشار نبح يشخذ الخاطر) وبهية لتلقى التدبيرات (فهو من الدين) أى
من جملة أموره (وذلك هوس) واختلاط (فان الخاطر يشخذ بسائر علوم الشرع فلا يخاف فيها مضره)
ثم ان الشار نبح معرب واختلف في أصله فقبل صدرنا يعنى مائة حيلة وقبل صدر نبح يعنى مائة تعب وقبل
شدر نبح أى صار تعبنا واختلف في ضبطه فقبل بالفتح وهو المشهور وقبل بالكسر وهو المختار قال ابن الجوابي
في كتاب ما يلحن فيه العامة ومما يكسر والعامة تفحه أو تضمه وهو الشار نبح بكسر الشين قال وانما
كسر ليكون نظير الاوزان العربية مثل جرد حل اذ ليس في أبنية العرب فعلى بالفتح حتى يحمل عليه وأما
أول من وضعه ولا يثبى شئ وضعه وأقوال الأئمة في جواز اللعب به أو كراهته فقد ذكره الحافظ السخاوي في
عمدة المحتاج مستوفى وأشرنا الى بعضها في شرحنا على القاموس ليس هذا محل ذكرها (فقد عرفت بهذا)
الذي تقدم ذكره (القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام) بعد تقريره لذلك في كتاب العلم بنحو
مما ذكره هنا (و) عرفت أيضا (الحال التي يذم فيها والحال التي يحمدها) عرفت (الشخص الذي
ينتفع به والذي لا ينتفع به فان قلت مهما اعترفت بالحاجة اليه في دفع المبتدع) ورد شبهه (والآن فقد
ثارت البدع) وهاجت (وعمت البلوى) الناس (وأرهقت الحاجة) أى دنت وقرب وقوعها (فلا بد أن
يصير القيام بهذا العلم) والتصدى له (من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الاموال) وحفظها من
النهاب (وسائر الحقوق) كذلك (وكالقضاء والولاية وغيرهما) من المناصب العامة والخاصة (وما لم
يشغل العلماء بنشر ذلك) وتعليمه (والتدريس فيه والبحث عنه) والتحقيق فيه (لا يدوم ولو ترك)
الاشتغال به (لا يدرس) بمره وانمى أثره ولو قائل أن يقول لا يحتاج الى نشره وتعليمه بل يكتفى منه في رد شبه
المبتدعة بماركز في الجبله والطباع فأجاب بقوله (وليس في مجرد الطباع) ولو كانت سلمية (كفاية)
تامة (لحل شبه المبتدعة مالم يتعلم) ويدأب فيه لأن أكثر هذا العلم أمور دقيقة نظرية (فينبغي أن يكون
التدريس فيه والبحث عنه أيضا من فروض الكفايات) وهذا (بخلاف زمان الصحابة) رضوان الله
تعالى عليهم (فان الحاجة ما كانت ماسة اليه) اما لعدم ظهور البدع في زمانهم أولا كفتائهم بما أشرق
الله من أنوار المشاهدة في صدورهم فكانت الامور الخفية بالنسبة اليها جليلة عندهم (فاعلم ان الحق)
الذي لا يحيد عنه (انه لا بد في كل بلد) من بلاد الاسلام (من قائم بهذا العلم) أى بارائه (مستقل بدفع شبه
المبتدعة الذين ثاروا في تلك البلدة) ونبغوا (وذلك يدوم بالتعليم) ويحفظ بالنشر والافادة (ولكن ليس
من الصواب تدريسه على العموم) أى على عامة الناس (كتدريس الفقه والتفسير) ولو ازمهما (فان
هذا) أى علم الكلام (مثل الدواء) الذي لا يحتاج اليه في كل وقت وينتفع به آحاد الناس ويستضر به
الآخرون (والفقه مثل الغذاء) للابدان الذي لا يستغنى عنه بحال في اقامة ناموس البدن (وضرر
الغذاء لا يحذر وضرر الدواء محذر لما ذكرنا فيه من أنواع الضرر) التي لا تحصي (فالعلم به ينبغي أن
يخصص بتعليم هذا العلم من) وجدت (فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم) والاستعداد لطلب

الدين أيضا وذلك هوس
فان الخاطر يشخذ بسائر
علوم الشرع ولا يخاف فيها
مضره فقد عرفت به هذا
القدر المذموم والقدر
المحمود من الكلام
والحال التي يذم فيها والحال
التي يحمدها والشخص
الذي ينتفع به والشخص
الذي لا ينتفع به فان قلت
مهما اعترفت بالحاجة اليه
في دفع المبتدعة والآن
قد ثارت البدع وعمت
البلوى وأرهقت الحاجة
فلا بد أن يصير القيام بهذا
العلم من فروض الكفايات
كالقيام بحراسة الاموال
وسائر الحقوق كالقضاء
والولاية وغيرهما وما لم
يشغل العلماء بنشر ذلك
والتدريس فيه والبحث
عنه لا يدوم ولو ترك بالكلية
لا يدرس وليس في مجرد
الطباع كفاية لحل شبه
المبتدعة مالم يتعلم فينبغي
أن يكون التدريس فيه
والبحث عنه أيضا من فروض
الكفايات بخلاف زمن
الصحابة رضي الله عنهم فان
الحاجة ما كانت ماسة
اليه فاعلم أن الحق أنه
لا بد في كل بلد من قائم بهذا
العلم مستقل بدفع شبه
المبتدعة التي ثارت في تلك
البلدة وذلك يدوم بالتعليم
ولكن ليس من الصواب

تدريسه على العموم كتدريس الفقه والتفسير فان هذا مثل الدواء والفقهاء مثل الغذاء لا يحذر وضر
الدواء محذر ولما ذكرنا فيه من أنواع الضرر فالعلم به ينبغي أن يخصص بتعليم هذا العلم من فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم

المعرفة (والحرص عليه) بالا كباب على درسه وتعلمه (فان المحترف) أى المشتغل بالحرفة والصناعة (منعه الشغل) الذى هو فيه (عن الاستتمام وازالة الشكوك اذا عرضت) لعدم استعدادك لذلك (والثانية الذكاء) وهو سرعة الادراك وحدة الفهم وقيل هو سرعة اقتراح النتائج (والقطنة) وهى سرعة هجوم على حقائق معان مما تورد الحواس عابها (والفصاحة) وهى ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود (فان البليد) المتخبر فى أمره الذى لا يوصف بكاء ولا فطنة (لا ينتفع بفهمه) بل هو دائم حيران فى أمره (والفلم) وهو البطىء الفهم (لا ينتفع بحجاجة) أى بحجاجة (فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه والثالثة أن يكون فى طبعه الصلاح) وهو ضد الفساد ويختصان فى أكثر الاستعمال بالأفعال وقول فى القرآن تارة بالفساد وأخرى بالسيئة (والديانة) وهى التمسك بأمر الدين (والتقوى) وهى تجنب القبيح خوفا من الله تعالى (ولا تكون الشهوات) النفسية (غالبة عليه) وفى معنى الشهوات التعصبات للمذاهب والمباهاة بالمعارف (فان الفاسق بآدى شبهة) اذا عرضت (ينخلع عن) ربة (الدين فان ذلك يحل عنه الحجز) أى الستر الحاجز (ويرفع السترينه وبين الملاذ) الشهوانية (فلا يحرص على ازالة الشبهة) ودفعها (بل يغتنمها ليتخلص من أعباء التكليف) ومشقاته (فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه) وقال المصنف فى الجوامع العوام التحدث فى هذا العلم للعالم انما يكون على أربعة أوجه اما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله فى الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذ كانه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله أو مع العامى فان كان قاطعا أى لا طائنا أى غير حاكم مع نفسه بموجب ظنه حكما جازما فله أن يتحدث نفسه به ويحدث من هو مثله فى الاستبصار وهو متجرد لطلب المعرفة مستعد لها خال عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكورها مع العوام فن انصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لان الفطن المتعطش الى المعرفة للمعرفة لا لغرض يحيل فى صدره اشكال الظواهر وربما يلقيه فى التأويلات الفاسدة لشدة شربه عن الفرار عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهله ظلم كبشه الى غير أهله وأما العامى فلا يتحدث به وفى معنى العامى كل من لا يوصف بالصفات المذكورة وأما المظنون فيحدث به مع نفسه اضطرارا فان ما ينطوى عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك فى منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع اما تحدثه به مع من هو فى مثل درجته فى المعرفة أو مع المستعد له فيه نظر فيحتمل أن يقال هو جائز اذا لا يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لانه قادر على تركه وهو بذ كره متصرف بالظن فى صفة الله تعالى أو فى مراده من كلامه وفيه خطر وابهتة انما تعرف بنص أو اجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شئ من ذلك بل ورد قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اه (واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك ان هذه الحجة المحموده فى الكلام انما هو من جنس حجج القرآن) والاخبار الصحيحة (من الكامات اللطيفة) المختصرة (المؤثرة فى القلوب) بوقعها (المقنعة للنفوس) الكافية لها (من دون التغافل) والخوض (فى التقسيمات) الغريبة (والتدقيقات) العجيبة (التي لا يفهمها أكثر الناس) ولا يحوم فكرهم حولها (واذا فهموها) بعد جهد (اعتقدوا انها شعودة) لاحقيقة لها (وصناعة تعلمها صاحبها للتبليس) والتخليط (فاذا قابله مثله فى الصنعة قاومه) قال المصنف فى الجوامع العوام العامى اذا منع من البحث والنظر ولم يعرف الدليل كان جاهلا بالمدلول وقد أمر الله كافة عباده بمعرفة بالايمان به والتصديق بوجوده أولا وبتقديسه عن سمات الحوادث ومشابهة غيره ثانيا وبوحدانيته ثالثا وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعا وهذه الامور ليست ضرورية فهى اذا مطلوبة وكل علم مطلوب ولا سبيل الى اقتناصه وتخصيله الا بالادلة فلا بد من النظر فى الادلة والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب وكيفية انتاجها له وذلك لا يتم الا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب

والحرص عليه فان المحترف يمنع الشغل عن الاستتمام وازالة الشكوك اذا عرضت * والثانية الذكاء والفطنة والفصاحة فان البليد لا ينتفع بفهمه والقدم لا ينتفع بحجاجة فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه * والثالثة أن يكون فى طبعه الصلاح والديانة والتقوى ولا تكون الشهوات غالبة عليه فان الفاسق بآدى شبهة ينخلع عن الدين فان ذلك يحل عنه الحجز أى الستر الحاجز ويرفع السترينه وبين الملاذ الشهوانية فلا يحرص على ازالة الشبهة ودفعها بل يغتنمها ليتخلص من أعباء التكليف ومشقاته فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه وقال المصنف فى الجوامع العوام التحدث فى هذا العلم للعالم انما يكون على أربعة أوجه اما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله فى الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذ كانه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله أو مع العامى فان كان قاطعا أى لا طائنا أى غير حاكم مع نفسه بموجب ظنه حكما جازما فله أن يتحدث نفسه به ويحدث من هو مثله فى الاستبصار وهو متجرد لطلب المعرفة مستعد لها خال عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكورها مع العوام فن انصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لان الفطن المتعطش الى المعرفة للمعرفة لا لغرض يحيل فى صدره اشكال الظواهر وربما يلقيه فى التأويلات الفاسدة لشدة شربه عن الفرار عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهله ظلم كبشه الى غير أهله وأما العامى فلا يتحدث به وفى معنى العامى كل من لا يوصف بالصفات المذكورة وأما المظنون فيحدث به مع نفسه اضطرارا فان ما ينطوى عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك فى منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع اما تحدثه به مع من هو فى مثل درجته فى المعرفة أو مع المستعد له فيه نظر فيحتمل أن يقال هو جائز اذا لا يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لانه قادر على تركه وهو بذ كره متصرف بالظن فى صفة الله تعالى أو فى مراده من كلامه وفيه خطر وابهتة انما تعرف بنص أو اجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شئ من ذلك بل ورد قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اه (واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك ان هذه الحجة المحموده فى الكلام انما هو من جنس حجج القرآن) والاخبار الصحيحة (من الكامات اللطيفة) المختصرة (المؤثرة فى القلوب) بوقعها (المقنعة للنفوس) الكافية لها (من دون التغافل) والخوض (فى التقسيمات) الغريبة (والتدقيقات) العجيبة (التي لا يفهمها أكثر الناس) ولا يحوم فكرهم حولها (واذا فهموها) بعد جهد (اعتقدوا انها شعودة) لاحقيقة لها (وصناعة تعلمها صاحبها للتبليس) والتخليط (فاذا قابله مثله فى الصنعة قاومه) قال المصنف فى الجوامع العوام العامى اذا منع من البحث والنظر ولم يعرف الدليل كان جاهلا بالمدلول وقد أمر الله كافة عباده بمعرفة بالايمان به والتصديق بوجوده أولا وبتقديسه عن سمات الحوادث ومشابهة غيره ثانيا وبوحدانيته ثالثا وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعا وهذه الامور ليست ضرورية فهى اذا مطلوبة وكل علم مطلوب ولا سبيل الى اقتناصه وتخصيله الا بالادلة فلا بد من النظر فى الادلة والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب وكيفية انتاجها له وذلك لا يتم الا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب

المقدمات واستنتاج النتائج ويستجبر ذلك بالضرورة شيئاً فشيئاً إلى تمام البحث واستيفاء علم الكلام إلى آخر
النظر في علم المعقولات وكذلك يجب على العاقل أن يصدق الرسول في كل ما جاء به وصدقه ليس بضروري
بل هو بشر كسائر الخلق فلا بد من دليل يميزه عن غيره ممن تحدى بالنبوة كاذباً ولا يمكن ذلك إلا بالنظر في
معجزاته ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها إلى آخر النظر في النبوات وهو ثلث علم الكلام قلنا الواجب
على الخلق الإيمان بهذه الأمور والإيمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بحوار وقوع
الخطأ فيه وهذا التصديق يحصل على ست مراتب الأولى وهو أقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى
المستوفى بشروطه المحرر بأصوله ومقدماته درجة درجة كلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال ويمكن التباس
وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق في كل عصر واحد واثنان ممن ينتهي إلى تلك الدرجة وقد يخلو
العصر عنه ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعارف لقلت النجاة وقل الناجون الثانية أن
يحصل بالإدلة الرسمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء وشناعة
انكارها ونفرة النفوس عن ابداء المز يد فيها هو - هذا الجنس أيضاً يفيد في بعض الأمور وفي حق الناس
تصديقاً جازماً بحيث لا يتغير صاحبه بإمكان خلافه أصلاً الثالثة أن يحصل التصديق بالإدلة الخطابية التي
حرت العادة باستعمالها في المحاورة والمخاطبات الجارية في العادات وذلك يفيد في حق الأكثرين تصديقاً
بيادى الرأي وسابق الفهم إذا لم يكن الباطن مشحوناً بالنعصب وروسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل
ولم يكن مستمعاً مشغولاً بتكف المماراة والتشكيك ومنهاجه بتخذاق المجادلين في العقائد وأكثر أدلة
القرآن من هذا الجنس من الدليل الظاهر المفيد للتصديق والدليل المستوفى هو الذي يفيد التصديق بعد
تمام الأسئلة وتجوابها بحيث لا يبقى للسؤال مجال والتصديق يحصل قبل ذلك الرابعة التصديق بوجود
السماع من حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق فان من حسن اعتقاده في أبيه وأستاذه أو رجل
من الأفاضل المشهورين قد يخبر عن شيء فيسبق إليه اعتقاد جازم وتصديق بما أخبر عنه بحيث لا يبقى مجال
لغيره في قلبه ومستنده حسن اعتقاده فيه وكذلك اعتقاد الصبيان في آبائهم ومعلمهم فلا حرم يسمعون
الاعتقادات ويصدقونه ويسمرون عليه من غير حاجة إلى دليل ومحااجة الخامسة التصديق الذي يسبق
إليه عند سماع الشيء مع قرآن الأحوال لا يفيد القطع عند المحقق ولكن يلقى في حق العوام اعتقاداً جازماً
السادسة أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق بمجرد موافقته لطبعه لا من حسن
اعتقاد في قائله ولا من قرينة تشهد له لكن لمناسبة ما في طبعه وهذه أضعف التصديقات وأدنى الدرجات
لان ما قبله استند إلى دليل ما وان كان ضعيفاً من قرينة أو حسن اعتقاد في الخبر أى نوع من ذلك فهى
آمارات يظنها العاقل أدلة فتعمل في حقه عمل الأدلة وإذا علم مراتب التصديق وعلم ان مستند إيمان العوام
هذه الأسباب فأعلى الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجري مجراه مما يحول القلب إلى التصديق فلا ينبغي
أن يجاوز بالعاقل إلى ما وراء أدلة القرآن وما في معناه من الجليات المقنعة المسكنة للقلوب المستجيرة لها إلى
الطمأنينة والتصديق فما وراء ذلك ليس على قدر طاقته اه باختصار (وعرفت ان) الامام (الشافعي
وكافة السلف) رحمهم الله ممن تقدم ذكرهم (انما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذي
نهنا عليه) أى فان أقوالهم محمولة على نهى المتعصب في الدين أو القاصر عن تحصيل اليقين أو القاصد
إفساد عقائد المسلمين أو الخائف فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفاسفين والأفلا يتصور من شريف تلك
الحضرات وقوع المنع فيما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات (وان ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه
من مناظرة الخوارج) في المسائل الأربعة (وما نقل عن علي رضي الله عنه من المناظرة في القدر) مع رجل من
الشام (وغيره كان من الكلام الجلى) الواضح (الظاهر) الذي لا يحتاج إلى فتح باب جدال (وفي محل
الحاجة) وقد راجح الحاجة (وذلك) لا ريب فيه انه (محمود في كل حال) غير مذموم عند الرجال (نعم قد تختلف

وعرفت ان الشافعي وكافة
السلف انما منعوا عن
الخوض فيه والتجرد له لما فيه
من الضرر الذي نهنا عليه
وان ما نقل عن ابن عباس
رضي الله عنهما من مناظرة
الخوارج وما نقل عن
علي رضي الله عنه من
المناظرة في القدر وغيره
كان من الكلام الجلى
الظاهر وفي محل الحاجة
وذلك محمود في كل حال نعم
قد تختلف

الاعصار في كثرة الحاجة وقتها ولا يبعدان يختلف الحكم لذلك فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها وحكم طريق النضال عنها وحفظها فاما ازالة الشبهة وكشف الحقائق ومعرفة الاشياء على ما هي عليه وادراك الاسرار (٦٥) التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة فلا مفتاح له

الا المجاهدة وقع الشهوات والاقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات وهي رحمة من الله عز وجل تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق وبحسب التعرض وبحسب قبول المحل وطهارة القلب وذلك البحر الذي لا يدرك غوره ولا يبلغ ساحله (مسئلة) فان قلت هذا الكلام يشير الى ان هذه العلوم لها طواهر وأسرار وبعضها جلي وبعضها خفي (مسئلة) أخرى (يتضح) الا بالمجاهدة والرياضة ومكابدة النفس (والطلب الحثيث) في كشف سره (والفكر الصافي) عن علائق الكدر (والسر الخالي عن كل شئ) يضاده (من اشغال الدنيا سوى المطلوب) المأمور بها (وهذا يكاد) ان يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلم بل الظاهر والسر والعلن واحد) فأجاب بقوله (فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية) من الواضحات التي لا ينكرها ذو بصيرة) قاذحة (وانما ينكرها القاصرون في المعارف) الالهية (الذين تلقنوا في أول الصبابة) من المشايخ (شياء) لم يتقبلوا منه بل (بجد واعليه) أي استمروا على ذلك القدر اليسير اذ التعليم في الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترق) وصعود (الى شأ والعلا) أي غايته وأمه (و) لا نصيب الى بلوغ (مقامات العلماء) العارفين (والاولياء) الصالحين فهو لا اذا ورد عليهم شئ من افراد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالانكار عليه وبالعوا وشددوا وهذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر بسبق الانكار على علماء الباطن وتبدعهم واخراجهم من جادة الشريعة وهم معذورون لجودهم على ما لقنوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع) قال صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا) قال العراقي أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه اه وأورده ابن الاثير في نهايته في موضعين قال في ح د د حديث في صفة القرآن له حد أي غاية وحد كل شئ منتهى أمره وقال في ط ل ع وعليه علامة السنين المهمة أي ان هذا الحديث من كتاب أبي موسى المدني لكل خوف حد ولكل حد مطلع أي لكل حد مصعد يصعد اليه من معرفة علمه والمطلع مكان الاطلاع من موضع عال قال ويجوز ان يكون مطلع كصعد رنة ومعنى وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة الانوار حديث للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل هذا عن علي موقوفا (وقال على رضي الله عنه) فيما أخرجه أبو نعيم في كتاب الخلية بطوله من طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هاهنا (ان ههنا علومها) أي كثيرة (لو وجدت لها حلة) وقد تقدم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه (وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه في كتاب العلم

الاعصار) والازمان (في كثرة الحاجة) اليه (وقتها فلا يبعدان يختلف الحكم لذلك) ولا جل ذلك ما خاض فيه الاولون الا قليلا لعدم حدوث البدع في زمانهم فلم يحتاجوا الى ابطالها واخام منتحلها (فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها) وكلفوا بمعرفتها (وحكم طريقة النضال) والمدافعة (عنها وحفظها) في الصدور (فأما ازالة الشبهة) الخفية عن القلب (وكشف أسرار الحقائق) الالهية (ومعرفة الاشياء على ما هي عليه) باليقين التام (وادراك الاسرار) الباطنة (التي يترجمها) ويبينها (ظاهر ألفاظ هذه العقيدة) ومنطوقها (فلا مفتاح له الا المجاهدة) المشار اليها في قوله عز وجل والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا (و) في معنى المجاهدة (قع الشهوات) النفسانية (والاقبال بالكلية على الله تعالى) بحيث لا يخطر في خاطره خاطر لسواه (وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات) والخاصات (وهي) أي تلك الحلة الحاصلة من هذه الامور (رحمة من الله عز وجل) ونعمة (تفيض على من يتعرض لنفحاتها) لما ورد تعرضوا لنفحات الله فان الله نفحات (بقدر الرزق) الذي قدر له من الازل (وبحسب قبول المحل) وانفساحه (وطهارة القلب) واتساعه لقبول تلك النفحات الواردة (وذلك البحر) العجاج (الذي لا يدرك غوره) ومنتهاه (ولا يبلغ ساحله) أي طرفه (مسئلة) أخرى (فان قلت هذا الكلام) الذي تقدم ذكره (يشير) ظاهره (الى ان العلوم) المحموده (لها طواهر وأسرار) وان (بعضها جلي) ظاهر لكل الناس (بيد وأولا) ويظهر (وبعضها خفي) المدرك ولا (يتضح) الا (بالمجاهدة) والرياضة ومكابدة النفس (والطلب الحثيث) في كشف سره (والفكر الصافي) عن علائق الكدر (والسر الخالي عن كل شئ) يضاده (من اشغال الدنيا سوى المطلوب) المأمور بها (وهذا يكاد) ان يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلم بل الظاهر والسر والعلن واحد) فأجاب بقوله (فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية) من الواضحات التي لا ينكرها ذو بصيرة) قاذحة (وانما ينكرها القاصرون في المعارف) الالهية (الذين تلقنوا في أول الصبابة) من المشايخ (شياء) لم يتقبلوا منه بل (بجد واعليه) أي استمروا على ذلك القدر اليسير اذ التعليم في الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترق) وصعود (الى شأ والعلا) أي غايته وأمه (و) لا نصيب الى بلوغ (مقامات العلماء) العارفين (والاولياء) الصالحين فهو لا اذا ورد عليهم شئ من افراد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالانكار عليه وبالعوا وشددوا وهذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر بسبق الانكار على علماء الباطن وتبدعهم واخراجهم من جادة الشريعة وهم معذورون لجودهم على ما لقنوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع) قال صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا) قال العراقي أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه اه وأورده ابن الاثير في نهايته في موضعين قال في ح د د حديث في صفة القرآن له حد أي غاية وحد كل شئ منتهى أمره وقال في ط ل ع وعليه علامة السنين المهمة أي ان هذا الحديث من كتاب أبي موسى المدني لكل خوف حد ولكل حد مطلع أي لكل حد مصعد يصعد اليه من معرفة علمه والمطلع مكان الاطلاع من موضع عال قال ويجوز ان يكون مطلع كصعد رنة ومعنى وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة الانوار حديث للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل هذا عن علي موقوفا (وقال على رضي الله عنه) فيما أخرجه أبو نعيم في كتاب الخلية بطوله من طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هاهنا (ان ههنا علومها) أي كثيرة (لو وجدت لها حلة) وقد تقدم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه (وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه في كتاب العلم

(٩ - (اتحاف السادة المتقين) - ثاني) صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا قال على رضي الله عنه وأشار الى صدره ان ههنا علومها لو وجدت لها حلة وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم

وقال صلى الله عليه وسلم ما حدث أحد قوما محدث لم تبلغه عقولهم الا كان فتنه عليهم وقال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمها الا العالمون بالله تعالى الحديث الى آخره كما أوردناه في كتاب العلم وقال صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا فليت شعري ان لم يكن ذلك سرا منع من افشائه لقصور الافهام عن ادراكه اولم عنى آخر فلم يذكروه لهم ولا شك انهم كانوا يصدقونه لو ذكروه لهم وقال ابن عباس رضي الله عنه - ما في قوله عز وجل الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لو ذكرت تفسيره لرجتموني وفي لفظ آخر قلتم انه كافر وقال أبو هريرة رضي الله عنه حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاء من ماء أحدهما فبشنته وأما الآخر فلو بشنته لقطع هذا الحلقوم وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولا كنب بسر وقر في صدره رضي الله عنه ولا شك في ان ذلك السر كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج منها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا

(وقال صلى الله عليه وسلم ما حدث أحد قوما محدث لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنه عليهم) تقدم في كتاب العلم ونسبه صاحب القوت الى بعض السلف بلفظ ما من عالم يحدث قوما يعلم لم تبلغه عقولهم الا كان فتنه عليهم وأورده المصنف في الجام العوام بلفظ لا يفهمونه كان فتنه دلي بعضهم (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون) تقدم ما يتعلق به في أول كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمها الا العالمون بالله تعالى الحديث) أي الى آخره وهو فاذا علموه لا ينكر عليهم الا أهل الغرة بالله تعالى (كما أوردناه في كتاب العلم) ووسعنا الكلام عليه هنالك ويوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث وقال أبو هريرة حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاء من ماء أحدهما فبشنته وأما الآخر فلو بشنته قطع هذا الباعوم وليس ذلك في نسخة العراقي (وقال صلى الله عليه وسلم لو علمتم) كذا في النسخ الكثيرة وفي بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقي وهو نص الجماعة المخرجين لهذا الحديث (ما أعلم) أي من انتقام الله من أهل الجرائم وأهوال القيامة (لضحكتم قليلا) أي كان ضحككم على القلة وقيل معناه لما ضحكتم أصلا وهذا المناسبة السياق لان لو حرف امتناع لا متناع (ولبكيتم كثيرا) وقدم الضحك لكونه من المسرة وفيه من أنواع البديع مقابلة الضحك بالبكاء والقلة بالكثرة ومطابقة كل منهما بالآخر وقال العراقي أخرجه من حديث عائشة وأنس اه قلت وأخرجه أيضا الامام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه كلهم عن أنس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ما سمعت قط بمثلها ثم ذكره وأخرج الحاكم في المستدرک من رواية يوسف بن حبان عن مجاهد عن أبي ذر رفعه لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا ولما ساغ لكم الطعام والشراب وقال على شرطهما ولم يخرجاه وتعقبه الذهبي بانه منقطع ورواه أيضا من طريقه ابن عساكر في التاريخ بتلك الزيادة وأخرج الحاكم أيضا في كتاب الرقاق والبيهقي في الشعب عن أبي الدرداء رفعه لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيرا ولضحكتم قليلا ولخرجتم الى الصعدات تجأرون لا تدرون تنجون أولا تنجون وقال الحاكم صحيح وأقره الذهبي وقال الهيثمي رواه الطبراني من طريق ابنة أبي الدرداء عن أبيها ولم أعرفها وبقيته رجاله رجال الصحيح وأخرج الحاكم أيضا في الاهوال عن أبي هريرة رفعه لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيرا ولضحكتم قليلا يظهر النفاق وترفع الامانة وتقبض الرحمة وينهم الامين ويؤمن غير الامين أماخ بكم الشر الجور والفتن كما مثال الليل المظلم وقال صحيح وأقره الذهبي (فليت شعري ان لم يكن ذلك سرا) باطنيا (ومنع من افشائه) واطهاره (لقصور الفهم عن ادراكه) وفي نسخة عن دركه (أولم عنى آخر فلم يذكروه لهم ولا شك انهم كانوا يصدقونه لو ذكروه لهم) وينكشف ذلك بتسليم أصلين الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم أقاض الى الخلق ما أوحى اليه وانه ما كنتم شيئا من الوحي فذلك كان رحمة للعالمين فشارك شيئا مما يقربهم الى رضا الله تعالى الادله عليهم عليه وأمرهم به ولا مما يسخط الله الاحذرهم ونهاهم عنه في العلم والعمل جميعا الثاني ان أعرف الناس بمعاني كلامه وأحراهم بالوقوف على كنهه ذلك أسرارهم الذين شاهدوا الوحي والتنزيل وصحبوه ولازموه متشربين لتلقى ما يقوله بالقبول للعمل به أولا والنقل الى من بعدهم ثانيا والتقرب الى الله بسماعه وحفظه ونشره وهم الذين حضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها الحديث (وقال ابن عباس رضي الله عنه) في تفسير (قوله عز وجل الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن) ما نصه (لو ذكرت تفسيره) كما علمته (لرجتموني) أي لم تحتمل عقولكم لدركه فتنكرون على ذلك (وفي لفظ آخر قلتم انه كافر وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشئ وقر في صدره) تقدم في كتاب العلم (ولا شك في ان ذلك كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج عنها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا بطواهرها على غيره)

من الصحابة رضوان الله عليهم (وقال) أبو محمد (سهل) بن عبد الله (التستري) رحمه الله تعالى (للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد) هكذا أورد صاحب القوت عن سهل الا انه قال وعلم هو سر بين الله وبين العالم هو حقيقة ايمانه لا يظهره لاهل الظاهر ولا لاهل الباطن (وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر) هذا القول أورد صاحب القوت في الباب الثالث والثلاثين في آخر أخبار الصفات مانصه وحقيقة علم التوحيد باطن المعرفة وهو سبق المعروف الى من به تعرف بصنعة مخصوصة بحبيب مقرب بخصوص ولا يسع معرفة ذلك الكافة وافشاء سر الربوبية كفر وقال بعض العارفين من صرح بالتوحيد وأفشى الوجدانية فقتله أفضل من احياء غيره اه وقد علم من هذا السياق ان المراد ببعض العارفين في قول المصنف هو أبو طالب المكي صاحب القوت وقد أنكر على المصنف هذا القول في زمنه فأجاب عنه في كتابه الاملاء مانصه فصل وأمام معنى افشاء سر الربوبية كفر فيخرج على وجهين أحدهما ان براديه كفر دون كفر سمي بذلك تغليظا لما أتى به المفشى وتعظيم لما ارتكبه ويعترض هذا بان يقال لا يصح أن يسمى هذا كفرا لانه ضد الكفر اذ الكافر الذي سمي هذا على معناه سائر وهذا المفشى للسرناشر وأين النشر من السر والاطهار من التغطية والاعلان من الالكتم وان دفاع هذا بين بان يقال ليس الكفر الشرعي تابع الاشتقاق وانما هو حكم لمخالفة الامر وارتكاب النهي فن رد احسان محسن أو بجد نعمة متفضل فيقال له كافر لجهتين احدهما من جهة الاشتقاق ويكون اذ ذلك اسماء بناء على وصف والثانية من جهة الشرع ويكون اذ ذلك حكما بوجوب عقوبة والشرع قد ورد لشكر المنعم فافهم لا تذهب مع الالفاظ ولا تحجبك التسميات وتفطن لخداعها واحترس من استدراجها فاذا من أظهر ما أمر بكتمه كتم ما أمر بنشره وفي مخالفة الامر فيهما حكم واحد على هذا الاعتبار ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تحدثوا الناس بمالم تصله عقولهم وفي ارتكاب النهي عصيان ويسمى في باب القياس على المذكور كفرانا والوجه الثاني ان يكون معناه كفرا للسامع دون المخبر بخلاف الوجه الاول ويكون هذا مطابقا لحديث لا تحدثوا الناس بمالم تصله عقولهم أتريدون ان يكذب الله ورسوله فن حدث احدا بمالم يصل اليه عقله ربما سارع الى التكذيب وهو الاكثر ومن كذب بقدره الله تعالى أو بما وجد بها فقد كفر ولو لم يقصد الكفر فان أكثر اليهود والنصارى وسائر النحل ما قصدت الكفر ولا تظنه بأنفسها وهم كفار بلاريب وهذا وجه واضح قريب ولا يلتفت الى ما مال اليه بعض من لا يعرف وجوه التأويل ولا يعقل كلام أولى الحكم والراخين في العلم حتى ظن ان قائل ذلك ان أراد به الكفر الذي هو نقيض الايمان والاسلام يتعلق بمخبره ويلحق قائله وهذا لا يخرج الاعلى مذاهب أهل الاهواء الذين يكفرون بالمعاصي وأهل السنة لا يرضون بذلك وكيف يقال لمن آمن بالله واليوم الآخر وعبد الله بالقول الذي ينزهه والعمل الذي يقصده التعبد لوجهه والامر الذي يستزيده ايمانا ومعرفة ثم يكرمه الله على ذلك بفوائد المزيد وينيله ما يشرف من المنح وبريه اعلام الرضا ثم يكفره أحد بغير شرع ولا قياس عليه والايمان لا يخرج عنه الا ببذله واطراحه وتركه واعتقاد ما لا يتم الايمان معه ولا يحصل بمفارقته وليس في افشاء الولي شيء مما يناقض الايمان اللهم الا ان يريد بافشاءه وقوع الكفر من السامع له فهذا عابث متهم وليس بولي ومن أراد من خلق الله ان يكفر وأبأنه فهو لا محالة كافر وعلى هذا يخرج قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ثم انه من سب أحدا منهم على معنى ما يجذله من العداوة والبغضاء قيل له أخطأت وأثمت من غير تكفير وان كان انما فعل ذلك لسمع سب الله وسب رسوله فهو كافر بالاجماع اه (وقال بعضهم) أي العارفين ومثله في القوت أيضا ولكن سياق المصنف في الاملاء الا أن ذكره صريح في انه قول سهل التستري وهو محتمل تأمل (لربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم وللعلم سر لو

وقال سهل التستري رضي الله عنه للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر وقال بعضهم للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم وللعلم سر لو

ظهر له طالت الاحكام) وهذا القول أيضا أورده صاحب القوت الا انه قال وللعلماء بالله سر لو أظهره الله
 تعالى لبطلت الاحكام ثم قال فقوام الايمان واستقامة الشرع بكنم السرب به وقع التدبير وعليه انتظم
 الامر والنهي والله غالب على أمره اهـ (وهذا القائل) من العارفين (ان لم يرد بذلك بطلان النبوة
 في حق الضعفاء لقصور فهمهم) عن ادراك المعارف الخفية (فما ذكره ليس بحق بل الصحيح انه
 لاتناقض وان الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وملاك الورع النبوة) قال المصنف في الاملاء
 فان قيل فامعنى قول سهل الذي ينسب اليه للداهية سر الخ وجاء في الاحياء على أثر هذا القول وقائل
 هذا ان لم يرد به بطلان النبوة في حق الضعفاء فاقاله ليس بحق فان الصحيح لا يتناقض والكامل من لا يطفئ
 نور معرفته نور ورعه وهذا وان لم يكن من الاسئلة المرسومة فهو متعلق منها بما فرغ من الكلام فيه
 آنفا وناظر اليه اذا أدى افشاؤه الى بطلان النبوة والاحكام فهو كفر والجواب ان الذي قاله رحمه الله
 وان كان مستجما في الظاهر فهو قريب المسلك باذى الصحة للمأمل الذي يعرف مصادر اغراضهم
 ومسالك أقوالهم وسر اللوهمية الذي بمعرفته يستحق النبوة من وصل الى الله باليقين الذي لولاه لم يكن
 نبيا لا يتخلوا ما ان يكون انكشافه من الله تعالى مما يطلع على القلوب من الانوار التي كانت غائبة عنها
 بان كانت القلوب ضعيفة طرأ عليها من الدهش والاصطلام والخيرة والتهيه ما يبهز العقول ويفقد
 الاحساس ويقطع عن الدنيا وما فيها وذلك لضعفه ومن انتهى الى هذه الحالة فتبطل النبوة في حقه
 ان يعرفها أو يعقل ما جاء من قبلها اذ قد شغلها عنها ما هو أعظم لديه منها وربما كان ذلك سبب موته لعجزه
 عن حمل ما يطرأ عليه كما حكى ان شابا من سالكي طريق الآخرة عرض عليه أبو يزيد ولم يره من قبل
 فلما انظر اليه الشاب مات لساعته فقبل له في ذلك فقال كان في صدره أمر لم تنكشف له حقيقة فلما رأى
 انكشافه وكان في مقام الضعفاء من المريدين فلم يطق حمله فمات به واما ان يكون انكشافه من عالم به
 على جهة الخبر عنه فتبطل النبوة في حق المخبر حيث نهى عن الافشاء فأقضى وأمر ان لا يتحدث فلم يفعل
 فخرج بهذه المعصية عن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيها فلهاذا قيل في ذلك بطلت النبوة في حقه باخباره
 فان قلت فلم لا تكفروه على هذا الوجه اذا بطلت النبوة في حقه باخباره قلنا لم يبطل في حقه جميعها وانما
 بطل في حقه منها ما خالف الامر الثابت من قبها وبعد مقوله من الحكم اغلاء وتغليظا لحق الافشاء
 وقد سبق الكلام عليه في معنى افشاء سر الربوبية وأما سر النبوة الذي أوجب بطلان العلم ان رزقها
 أو رزق معرفتها على الجملة اذ النبوة لا يعرفها بالحقيقة الا انبي فان انكشف ذلك لقلب أحد بطل العلم في
 حقه باعتبار المحبة له بالامر المتوجه عليه بطلبة والبحث عنه والتفكير فيكون كالنبي اذا شئ عن شيء
 أو وقعت له واقعة لم يحتج الى النظر فيها ولا الى البحث عنها بل ينتظر ما عود من كشف الحقائق باخبار
 ملاك أو ضرب مثل يفهم اياه أو اطلاع على اللوح المحفوظ أو القاء في روع فيعود ذلك أصلا في العلم ونسخا
 له ومعنى يقين عليه غيره واما ان يكون كشفه بخبر من رزق علم ذلك كان بطلان العلم في حق المخبر اذا
 افشاء لغير أهله وأهله لمن لا يستحقه كما روى ان عيسى عليه السلام قال لا تعلقوا الدر في أعناق الخنازير
 وانما أراد ان لا يباح العلم غير أهله وقد جاء لاتمنعوا الحكمة أهلها فتظلموهم ولا تضعوها عند غير أهلها
 فتظلموها وأما سر العلم الذي يوجب كشفه بطلان الاحكام فان كان كشفه من الله تعالى لقلوب ضعيفة
 بطلت الاحكام في حقها لما أطلع عليه في ذلك السر من معرفة مآل الاشياء ومواقف الخلق وكشف
 أسرار العباد وما بطن من المقدور فمن عرف نفسه مثلاله من أهل الجنة لم يصل ولم يصم ولم يتعب نفسه
 في خير وكذلك لو انكشف له انه من أهل النار كمل انهما كه فلا يحتاج الى تعب زائد ولا نصب مكابد ولو
 عرف كل واحد عاقبته وما له بطلت الاحكام الجارية عليه وان كان كشفها من مخبر استروح الضعيف
 الى ما يسمع من ذلك فيتعطل وينخرم حاله وينحل قيده وبعد هذا فلا يحمل كلام سهل رحمه الله

أظهره لبطلت الاحكام
 وهذا القائل ان لم يرد ذلك
 بطلان النبوة في حق
 الضعفاء لقصور فهمهم فما
 ذكره ليس بحق بل الصحيح
 أنه لاتناقض فيه وان
 الكامل من لا يطفئ نور
 معرفته نور ورعه وملاك
 الورع النبوة

(مسئلة) فان قلت هذه الآيات والاخبار يتطرق اليها تأويلات فبين لنا كيفية اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة (٦٩) عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن

الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر لا يفشى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم ان هذا السؤال يحرك خطبا عظيما وينجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها من أعمال القلوب وقد تعبنا بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها الا بان يتوصل بها (الى أن تنكشف لنا حقائقها) كما هي هي (فان ذلك لم يكف به كافة الناس) والواقعوا في حرج عظيم (ولولا انه) أي مجموع ما ذكر من العقائد (من الأعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا انه عمل ظاهر القلب لا باطنه لما أوردناه في الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي) الذي هو معرفة الاشياء على ملهى عليها (هو صفة سر القلب) وباطنه (ولكن اذا انجر الكلام) والبحث (الى تحريك خيال) واثارة شبهة (في مناقضة الظاهر للباطن) في بادئ الرأي (فلا بد من) اراد (كلام وجيز) مختصر (في حله) والكشف عن مظاهره (فن قال ان الحقيقة تخالف الشريعة أو) زعم أن (الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر) والضلال (أقرب منه الى الايمان) والرشد (بل الاسرار التي تختص بها المقربون) الى الحضرات الالهية (بدر كهها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركونهم الا كثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويعنعون من افشائها) واطهارها لهم (واللهم) فانها (ترجع الى خمسة أقسام) بالحصر والاستقصاء وما عداها مما تسبق اليه الالذهان راجع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خفيا الشدة خفائه (تسكل أكثر الافهام) وتمنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بدركه الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك الدرك (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرك) واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبهم فأثناء جبريل عليه السلام بالآية ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

الاعلى ما تعذر لاعلى ما يوجد ولذلك جعله مقرونا بحرف لوالدال على امتناع لامتناع غيره كما يقال لو كان للانسان جناحان لطار ولو كان للسماء درج لصعد اليها ولو كان البشر ملكا لفقد الشهوة فعلى هذا يخرج كلام سهل رحمه الله في ظاهر الامر والله أعلم اهـ (مسئلة) أخرى (فان قلت هذه الآيات) القرآنية (والاخبار) الواردة من طريق الثقات (تتطرق اليها تأويلات) تصرفها عن طواهرها (فبين) لنا وأوضح (اختلاف كيفية الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشريعة وهو كفر) وضلال (فان الشريعة عبارة عن الظاهر) أي ظاهر الاحكام المتلقاة عن لسان الشرع (والحقيقة عبارة عن الباطن) وهو العلم المستفاد من باطن هذه الاحكام (وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو) بعينه (فيزول به الانقسام) أي انقسام العلوم الى خفية وجليية (ولا يكون) على هذا (للشرع سر لا يفشى) ويؤمر بالكتمان (بل يكون الخفي والجلي) منه (واحدا) وقد أجاب عن هذا الاشكال بقوله (فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما) وأمر اجسما (وينجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة) الذي نحن بصدده (وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها) في هذا الكتاب (من أعمال القلوب فقد تعبنا) وألزمنا (بتلقيها بالقبول) والاذعان (والتصديق بعقد القلب عليها) وربطه عليها أشار بذلك الى معناها اللغوي (لابان يتوصل) بها (الى أن تنكشف لنا حقائقها) كما هي هي (فان ذلك لم يكف به كافة الناس) والواقعوا في حرج عظيم (ولولا انه) أي مجموع ما ذكر من العقائد (من الأعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا انه عمل ظاهر القلب لا باطنه لما أوردناه في الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي) الذي هو معرفة الاشياء على ملهى عليها (هو صفة سر القلب) وباطنه (ولكن اذا انجر الكلام) والبحث (الى تحريك خيال) واثارة شبهة (في مناقضة الظاهر للباطن) في بادئ الرأي (فلا بد من) اراد (كلام وجيز) مختصر (في حله) والكشف عن مظاهره (فن قال ان الحقيقة تخالف الشريعة أو) زعم أن (الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر) والضلال (أقرب منه الى الايمان) والرشد (بل الاسرار التي تختص بها المقربون) الى الحضرات الالهية (بدر كهها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركونهم الا كثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويعنعون من افشائها) واطهارها لهم (واللهم) فانها (ترجع الى خمسة أقسام) بالحصر والاستقصاء وما عداها مما تسبق اليه الالذهان راجع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خفيا الشدة خفائه (تسكل أكثر الافهام) وتمنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بدركه الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك الدرك (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرك) واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبهم فأثناء جبريل عليه السلام بالآية ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

بدر كهها ولا يشاركونهم الا كثرون في علمها ويعنعون عن افشائها اليهم ترجع الى خمسة أقسام القسم الاول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا تسكل أكثر الافهام عن دركه فيختص بدركه الخواص وعليهم أن لا يفشوه الى غير أهله فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم فان

حقيقته مما تسكل الافهام عن دركه وتقتصر الاوهام
عن تصور كنهه ولا تظن أن ذلك لم يكن مكشوفاً
لرسول الله صلى الله عليه وسلم فإن من لم يعرف
الروح فكأنه لم يعرف نفسه ومن لم يعرف نفسه
فكيف يعرف ربه سبحانه ولا يبعد أن يكون ذلك
مكشوفاً لبعض الاولياء والعلماء وان لم يكونوا
أنبياء ولكنهم يتأدبون بأداب الشرع فيسكتون عما
سكت عنه بل في صفات الله عز وجل من الخفايا
ما تقتصر أفهام الجاهير عن دركه ولم يذكر رسول
الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام
من العلم والقدرة وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع
مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم
من الاوصاف ما يسمى علماً وقدرة فيتوهمون ذلك
بنوع مقايضة ولو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما
يناسبه بعض المناسبة شئ لم يفهموه بل لذة الجماع
اذا ذكرت للصبي أو العنيد لم يفهمها الا بمقايضة الى لذة
المطعم الذي يدركه ولا يكون ذلك فهما على التحقيق والمخالفة بين علم
الله تعالى وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة
بين لذة الجماع والا كل

حقيقته مما تسكل الافهام عن دركه وتقتصر الاوهام عن تصور كنهه) ولذلك اختلف فيه الاختلاف
الكثير على ما تقدم بيانه وتفصيله في آخر كتاب العلم (ولا تظن أن ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فإن من لم يعرف الروح) الذي به قوام كل ذات (فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه)
وعليه يخرج قولهم من عرف نفسه فقد عرف ربه (ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفاً) أيضاً (لبعض
الاولياء) العارفين بما ألقى في روعهم بالنفث والالهام بل (والعلماء) الراغبين (وان لم يكونوا أنبياء
ولكنهم يتأدبون بأداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه) أي من حيث انه صلى الله عليه وسلم أمسك
عن الاخبار عن الروح وماهيته باذن الله تعالى ووحيه وهو صلى الله عليه وسلم معدن العلم وينبوع الحكمة
لا يسوغ لغيره الخوض فيه والاشارة اليه لاجرم لما تقاضت النفس الانسانية المتطلعة الى الفضول
المشوقة الى المعقول المتحركة بوضعها الى كل ما أمرت بالسكوت فيه والمستورة بحرصها الى كل تحقيق
وكل تمويه وأطلقت عنان النظر في مسارح الفكر وخاضت غمرات ماهية الروح تاهت في التيه وتنوعت
آراؤها فيه ولم يوجد الاختلاف بين أرباب النقل والعقل في شئ كالاختلاف في ماهية الروح ولولزم
النفوس حدها معترفة بعجزها كان ذلك أجدر بها وأولى (بل في صفات الله تعالى من الخفايا) أي الاسرار
الخفية (ما تقتصر أفهام الجاهير) أي كثير من الناس (عن دركه) ومعرفته (ولم يذكر رسول الله صلى
الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما) من الصفات (حتى فهمها الخلق
بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علماً وقدرة فيتوهمون
ذلك بنوع مقايضة ولو ذكر من صفاته) عز وجل (بما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شئ لم
يفهموه) ولنقر الناس عن قبوله ولبادروا بالانكار وقالوا هذا عين المحال ووقعوا في التعطيل في حق
الكافة الا الاقلين وقد بعث صلى الله عليه وسلم داعياً للخلق الى سعادة الآخرة ورحمة للعالمين فكيف
ينطق بما فيه هلاك الاكثرين (بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبي) لم يدركها (أو العنيد) هو الذي لا يقدر
على اتيان النساء أو لا يشتهين (لم يفهمها الا بمقايضة لذة المطعم الذي يدركه) كالسكر أو العسل مثلاً
(ولا يكون ذلك فهما على التحقيق) كما ينبغي فان اللذة التي تحصل من الجماع خلاف اللذة التي تحصل
من استعمال السكر مثلاً (والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة
الجماع والا كل) وهذا لا يستراب فيه وقال المصنف في المقصد الاسنى فان قلت لو كان لناصبي أو عنيد
ما السبيل الى معرفته لذة الوقاع وادراك حقيقته قلنا ههنا سبيلان أحدهما ان نصفه لك حتى تعرفه
والآخر تصبر حتى تظهر فيك غريزة الشهوة ثم تباشر الوقاع حتى تظهر فيك لذته فتعرفه وهذا
السبيل الثاني هو السبيل المحقق المفضي الى حقيقة المعرفة فاما الاول فلا يفضي الا الى توهم الشئ
بما لا يشبهه اذ غايته أن تمثل لذة الوقاع عنده بشئ من اللذات التي يدركها العنيد كاللذة الطعام الخلو
مثلاً فنقول له اما تعرف أن السكر لذيذ فلا تجد عند تناوله حالة طيبة وتحس في نفسك راحة قال نعم
قلنا الجماع أيضاً كذلك افترى ان هذا يفهم حقيقة لذة الجماع كما هي حتى ينزل في معرفتها منزلة من ذاق
تلك اللذة وأدركها هيات هيات وانما غاية هذا الوصف ابهام وتشبيه ومشاركة في الاسم لكن يقطع
التشبيه بأن يقال ليس كمثله شئ فهو حي لا كالأحياء وقادر لا كالقادرين كما يقال الوقاع لذيذ كالسكر
ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتة ولكن تشاركها في الاسم وكان اذا عرفنا أن الله تعالى حي عالم قدير
عالم فلم نعرف أولاً الا بأنفسنا اذا اصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا ان الله سميع ولا الاكمة معنى
قولنا ان الله بصير وكذلك اذا قال القائل كيف يكون الله عالماً بالاشياء فنقول له كما تعلم أنت أشياء
فلا يمكنه أن يفهم شيئاً الا اذا كان فيه ما يناسبه فيعلم أولاً ما هو متصف به ثم يعلم غيره بالمناسبة اليه فاذا
كان لله تعالى وصف وخاصة ليس فيها ما يناسبه ويشاركه ولو في الاسم لم يتصور فهمه البتة فاعرف

أحد الانفسه ثم قايـس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه وتعالى صفات الله وتتقدس عن أن تشبه صفاتنا (وبالجملة فلا يدرك الانسان الانفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال) موجودة لديه (أو مما كانت له من قبل) فيتذكرها (ثم بالنسبة اليه يفهم ذلك لغيره) مقايـسة (ثم) انه (قد يصدق) في نفسه (بان بينهما تفاوتا) وتميزا (في الشرف والكمال) والعلو (فليس في قوة البشر الا أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيره من الصفات) التي يتوهم فيها الاشتراك (مع التصديق) الجازم (بان ذلك) أي ماثبت لله تعالى (أكمل وأشرف) وأعلى (فيكون معظم تحويجه) وتعريجه (على صفات نفسه) فقط (لا على ما يختص الرب تعالى به من الجلال) والعظمة قال المصنف في المقصد الاسنى ولا ينبغي أن يفان أن المشاركة بكل وصف توجب المماثلة أتري الى الضدين يمتثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بعد فوقه وهما متشاركان في أوصاف كثيرة اذ السواد يشارك البياض في كونه عرضا وفي كونه مدركا بالبصر وأمورا أخر سواه افترى من قال ان الله تعالى موجود لا في محل وانه سميع بصير عالم مرید متكلم حي قادر فاعل وللانسان أيضا كذلك فقد شبه قائل هذا اذ لا أقل من اثبات المشاركة في الوجود وهو موهم للمشابهة بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية فكون العبد رحيمًا صبورًا شكورًا لا يوجب المماثلة ولا لكونه سميعًا بصيرًا عالمًا قادرًا حيا فاعلا اهـ (ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك) أخرجه مسلم من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك في سجوده قاله العراقي قات قال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو أسامة هو جاد ابن أسامة عن عبد الله بن عمر عن محمد بن يحيى بن حبان عن الأعرج عن أبي هريرة عن عائشة رضي الله عنها قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة من الفراش فالتصت فوئعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وأخرجه الامام أحمد عن أبي أسامة قال الحافظ ابن حجر في تخرجه أحاديث الاذكار وفي السند لطيفة وهي رواية صحابي عن صحابي أبو هريرة عن عائشة (وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركت بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنهه جلالة) وقال المصنف في المقصد الاسنى ولم يرد به انه عرف منه مالا يطاوعه اسانه في العبارة عنه بل معناه اني لا أحيط بمحامدك وصفات الهيئك وانما أنت المحيط بها وحدك فاذا لا يحيط مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته الاباحية والدهشة وأما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة أسمائه وصفاته اهـ (ولذلك قال بعضهم) وهو أبو القاسم الجنيد رحمه الله تعالى كما صرح به المصنف في المقصد الاسنى (ما عرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل) قال المصنف بل أقول يستحيل أن يعرف النبي صلى الله عليه وسلم غير النبي وأما من لا نبوة له أصلا فلا يعرف من النبوة الاسماء وانها خاصة موجودة للانسان بها يفارق من ليس نبيًا ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصة الا النبي خاصة فأما من ليس بنبي فلا يعرفها البتة ولا يفهمها الا بالتشبيه بصفات نفسه بل أزيد وأقول لا يعرف أحد حقيقة الموت وحقيقة الجنة والنار الا بعد الموت ودخول الجنة والنار وقال في موضع آخر منه الخاصة الالهية ليست الا لله تعالى ولا يعرفها الا الله تعالى ولا يتصور أن لا يعرفها الا هو أو من هو مثله واذا لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره فاذا الحق ما قاله الجنيد لا يعرف الله الا الله تعالى ولذلك لم يعط أجل خلقه الا أسماء حجه فقال سبح اسم ربك الاعلى فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا والاخرة وقيل لذي النون وقد أشرف على الموت ماذا تشتهي قال أن أعرفه قبل أن أموت ولو بلحظة اهـ (وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه) في بعض خطبه على المنبر (الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته) و يروى

وبالجملة فلا يدرك الانسان الانفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال أو مما كانت له من قبل ثم بالمقايـسة اليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان بينهما تفاوتا في الشرف والكمال فليس في قوة البشر الا ان يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بان ذلك أكمل وأشرف فيكون معظم تحويجه على صفات نفسه لا على ما يختص الرب تعالى به من الجلال والكمال قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنهه جلالة ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل وقال الصديق رضي الله عنه الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته

عنه أيضا العجز عن ادراك الادراك قال المصنف في كتابه المذكور نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة هي انهم لا يعرفونه وانهم لا يمكنهم البتة معرفته وانه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنهه صفات الربوبية الا الله تعالى فاذا انكشف لهم ذلك انكشفافرهانيافقد عرفوه أي بلغوا المنتهى الذي يمكن في حق الخلق من معرفته ثم قال وللمعرفة سبيلان أحدهما السبيل الحقيقي وذلك مسدود الا في حق الله تعالى فلا يتم أحد من الخلق لنيله وادراكه الا رتبة سبحات الجلال الى الخيرة ولا يشرب أحد الا حظه الاغطي الدهش طرفه وأما السبيل الثاني وهو معرفة الصفات والاسماء فذلك مفتوح للخلق وفيه تفاوت مراتبهم فليس من يعلم انه عالم قادر على الجملة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والارض وخلق الارواح والاجساد وطامع على بدائع المملكة وغرائب الصنعة ممعنا في التفصيل ومستغرق في دقائق الحكمة ومستوفيا لطائف التدبير ومتصفا بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى نائلا تلك الصفات نيل اتصاف بها بل بينهما من البون البعيد مالا يكاد يحصى وفي تفاصيل ذلك ومقاديره تتفاوت الانبياء والاولياء ولن يصل ذلك الى فهمك الا بمثال والله المثل الاعلى ولكنك تعلم أن العالم التقي الكامل مثلامثل الشافعي رضى الله عنه يعرفه بواب داره ويعرفه المرنى تليذه والبواب يعرف انه عالم بالشرع ومصنف فيه ومرشد خالق الله تعالى اليه على الجملة والمرنى يعرفه لا كمعرفة البواب بل يعرفه بمعرفة محيطه بتفاصيل صفاته ومعلوماته بل العالم الذي يحسن عشرة أنواع من العلوم لا يعرفه بالحقيقة تليذه الذي لم يحصل الانواع واحدا فضلا عن خادمه الذي لم يحصل شيئا من علومه بل الذي حصل علما واحدا فاعرفه على التحقيق عشرة اذا ساواه في ذلك العلم حتى لم يقصر عنه فان قصر عنه فليس يعرف بالحقيقة ما قصر عنه الا بالاسم واهام الجملة وهو انه يعرف انه يعلم شيئا سوى ما علمه فكذلك فافهم تفاوت الخلق في معرفة الله تعالى فيقدر ما انكشف له من معلومات الله تعالى وعجائب مقدراته وبيدائع آياته في الدنيا والاخرة والملك والمملوك تزداد معرفتهم بالله تعالى وتقرب معرفتهم من معرفته الحقيقية فان قلت فاذا لم يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفوا الاسماء والصفات معرفة تامة حقيقية قلنا هيئات ذلك لا يعرفه بالكامل في الحقيقة الا الله تعالى لانا اذا علمنا ذاتا عالمة فقد علمنا شيئا مهما لا ندري حقيقته لكن ندري ان له صفة العلم فان كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بانه عالم أيضا علما تاما بحقيقة هذه الصفة والا فلا ولا يعرف أحد حقيقة علم الله تعالى الا من له مثل علمه وليس ذلك له فلا يعرفه سواء تعالى وانما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه كما أوردناه من مثال التشبيه بالسكر وعلم الله تعالى لا يشبهه علم الخلق البتة فلا يكون معرفته به معرفة تامة حقيقية أصلا بل ايهامية تشبيهية (ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط) فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له وأمثال هذه الاسرار لا ينبغي أن تبدل بايداعها في الكتب واذا جاء هذا غرضا غير مقصود فلنكشف عنه (ولنرجع الى الغرض وهو ان أحد الاقسام) المذكورة (ما تكل الافهام عن ادراكه) ومعرفة حقيقته (ومن جلته الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرق سبحات وجهه كل من أدركه بصره) وهكذا أورد المصنف في كتابه مشكاة الانوار الا انه قال من نور وظلمة والباقي سواء قال وفي بعض الروايات سبع مائة وفي بعضها سبعين ألفا اه وفي كتاب الاسماء والصفات لابي منصور النعماني انه صلى الله عليه وسلم وصف ربه عز وجل فقال حجاب النور لو كشفه لاحرق سبحات وجهه كل شيء أركته وفي رواية دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة اه وقال العراقي أخرج أبو الشيخ بن حبان في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابا من نور واسناده ضعيف وفيه أيضا من حديث أنس قال رسول الله

وانقبض عنان الكلام عن هذا النمط ولنرجع الى الغرض وهو أن أحد الاقسام ما تكل الافهام عن ادراكه ومن جلته الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرق سبحات وجهه كل من أدركه بصره

صلى الله عليه وسلم لجبريل هل ترى ربك قال ان بيني وبينه سبعين حجابا من نور وفي الكبير للطبراني
من حديث سهل بن سعد دون الله تعالى سبعون ألف حجاب من نور وظلمة ولمسلم من حديث أبي موسى
حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ولا ين ما جبه كل شيء أدركه
بصره اه قال أبو منصور التميمي في كتابه المذكور كل خبر ذكر فيه الحجاب فانه يرجع معناه الى
الخلق لانهم هم المحجوبون عن رؤية الله عز وجل وليس الخالق محجوبا عنهم لانه يراهم ولا يجوز
أن يكون مستورا بحجاب لان ماستره غيره فساتره أكبر منه وليس الله عز وجل حذولا لانه لا يصح
أن يكون بغيره مستورا ودليله قوله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولم يقل انه محجوب
عنهم ويؤيد ذلك ما رواه ابن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه انه مر بقصاب فيمنعه يقول في يمنة لا والذي
احتجب سبعة أطباق فعلاه بالدرة وقال له يا لكع ان الله لا يحجب عن خلقه بشيء مما كانه يحجب خلقه
عنه فقال له القصاب أولا كفر عن عيني يا أمير المؤمنين فقال لانيك حلفت بغير الله فأما قوله لو كشفها
لأحرقت سبحات وجهه فقد تأوله أبو عبيد على ان المراد به لو كشف الرحمة عن النار لأحرقت من على
الارض وكذلك قوله دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة معناه انما أجمع حجاب لغيره لانه غير محصور
في شيء وقيل معناه ان الله عز وجل علامات ودلالات على وحدانيته لو شاهدوا الخلق لقامت مقام العيان في
الدلالة عليه غير انه خلق دون تلك الدلائل سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ليتوصل الخلق الى معرفته بالدلالة
النظرية دون المعارف الضرورية اه وفصل الخطاب في هذا المقام ما قاله المصنف في مشكاة الانوار في
تفسير هذا الحديث مانعه ان الله متجلي في ذاته بذاته لذاته ويكون الحجاب بالاضافة الى محجوب لا بحالة وان
المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام منهم من يحجب بمجرد الظلمة ومنهم من يحجب بالنور المحض ومنهم من
يحجب بنور مقرون بظلمة واصناف هذه الاقسام كثيرة ويمكنني أن أتكاف حصرها لكني لا أثق بما يلوح
من تحديد وحصر اذ لا أدري انه المراد بالحديث أم لا أما الحصر الى سبع مائة أو سبعين ألفا فذلك لا يستعمل بها
الا القوة النبوية مع ان ظاهر ظني ان هذه الاعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد وقد تجرى العادة بذلك
أعدادا ولا يراد به الحصر بل التكثير والله أعلم بتحقيق ذلك وذلك خارج عن الوسع وانما الذي ينبغي الآن
أن أعرفك هذه الاقسام وبعض أصناف كل قسم القسم الاول المحجوبون بمحض الظلمة وهؤلاء صنفان
والصنف الثاني منهما ينقسمون أربعة فرق وأصناف الفرق الرابعة لا يحصون وكلهم محجوبون عن الله
بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة والقسم الثاني طائفة محجوبون بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف صنف
منشأ ظلمتهم من الحس وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال وصنف منشأ ظلمتهم عن مقاييسات عقلية فاسدة
وفي الصنف الاول طوائف ستة لا يخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات الى نفسه والتشويق الى معرفة
ربه وفي الصنف الثاني أيضا طوائف وأحسنهم رتبة المحسنة ثم الكرامية وفي الثالث أيضا فرق فهؤلاء
كلهم أصناف القسم الثاني الذين محجوبون بنور مقرون بظلمة والقسم الثالث هم المحجوبون بمحض الانوار
وهم أربعة أصناف الواصلون منهم الصنف الرابع وهم الذين تجلى لهم ان الرب المطاع موصوف بصفة
لا تتناهى في وحدانية المحضة والكمال البالغ وان نسبة هذا المطاع الى الموجودات الحسية نسبة
الشمس في الانوار المحسوسة منه فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي أمر بتحركها الى الذي
فطر السموات وفطر الارض يتحركها فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم
اذ وجودهم من قبله فأحرقت سبحات وجهه وجه الاول الا على جميع ما أدركه الناظرون وبصيرتهم اذ
وجدوه مقدسا منزها ثم هؤلاء انقسموا فمنهم من أحرق منه جميع ما أدركه بصره وانمحق وتلاشي ولكن
بقي هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا لذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية وانمحق
منه المبصرات دون المبصر وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص فأحرقتهم سبحات وجهه وغشيتهم

(القسم الثاني) من الخفيات التي تمتنع الانبياء والصديقون عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضر باكثر المستمعين ولا يضر بالانبياء والصديقين وسر القدر الذي منع أهل العلم من افشائه من هذا القسم فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضر ببعض الخلق كما يضر نور الشمس بإبصار الخفافيش وكما تضر رياح الورد بالجمل وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا والمعاصي والشرور كما بقضاء الله تعالى واراادته ومشيئته حق في نفسه وقد أضر سماعة يقوم اذا وهم ذلك عندهم أنه دلالة على السفسه ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم وقد ألد ابن الراوندي وطائفة من المخذولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر لو أفشى لاوهم عند أكثر الخلق عجزا اذ تقصر أفهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم عنهم ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقانها أو أنها بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان

سلطان الجلال . أمحقوا وتلاشوا في ذاته ولم يبق لهم لحاظ الى أنفسهم بفنائهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لهم ذوقا وحالا فهذه نهاية الواصلين ومنهم من لم يتدرج في الترقى والعروج عن التنصیل الذي ذكرناه ولم يطل عليه العروج فسبقوا في أول وهلة الى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخره وهجم عليهم التجلي دفعة فأحرقت سمحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية ويشبه أن يكون الأول طريق الخليل والثاني طريق الحبيب صلوات الله وسلامه عليهما والله أعلم بأسرار اقدامهما وأنوار مقامهما فهذه اشارة الى أصناف المجوبين ولا يبعد أن يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين ألفا واذا فتشت لا تجد واحدا منهم خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم انما يحبسون بصفاتهم البشرية أو بالخيال أو بمقايضة العقل أو بالنور المحض كما سبق والله أعلم اه (القسم الثاني من الخفيات التي تمتنع الانبياء) عليهم السلام (والصديقون) ومن على قدمهم من الاولياء العارفين والعلماء الراغبين (عن ذكرها) وبيانها (ما هو مفهوم في نفسه) أي في حد ذاته (لا يكل الفهم عنه) ولا يقصر عن ادراكه (ولكن ذكره يضر بأكثر المستمعين) بالافتتان في دينه (ولا يضر بالانبياء والصديقين) لرسوخ قدمهم وعدم تزلزلهم في المعرفة الحقيقية وأكثر المستمعين لا يخالوا ما أن يكون جاهلا فذكره له يوريط في الكفر من حيث لا يشعر أو عارفا فحجزه عن تفهمه كعجز البالغ عن تفهم ولده الصبي مصالح بيت وتديبره بل عن تفهمه مصلحة في خروجه الى المكتب بل عجز الصانع عن تفهم النجار دقائق صناعته فان النجار وان كان بصيرا في صناعته فهو عاجز عن دقائق الصناعة فامشغولون بالدنيا وبالعلوم التي ليست من قبيل معرفة الله تعالى عاجزون عن معرفة الامور الالهية كعجز كافة المعرضين عن الصناعات وعن فهمها (وسر القدر الذي منع أهل العلم من افشائه من هذا القسم) وقد أنكر صلى الله عليه وسلم على قوم يتكلمون في القدر ويسألون عنه وقال أم هذا أمر تم (فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضر ببعض الخلق) مفتالهم في دينهم (كما يضر نور الشمس بإبصار الخفافيش) جمع خفافيش وهو طائر معروف (وكما تضر رياح الورد بالجمل) يضم الجيم وفتح العين نوع من الخنافس يدحرج العذرة وقد نظمه ابن الوردي في لاميته بقوله

أيها الجماعل قولي عبثا * ان طيب الورد مؤذ بالجمل

(وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا) سائر (المعاصي والشرور بقضاء الله تعالى واراادته ومشيئته حق في نفسه) أي في حد ذاته (وقد أضر سماعة يقوم) من المعتزلة (اذا وهم ذلك عندهم دلالة على السفسه) ضد الرشد (ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم) فنسبوا ذلك الى فعل العبد وتخليقه فرارا مما أروهموافيه وتوهموه وسموا أنفسهم بأهل العدل في التوحيد وهم بعيدون عن العدل (وقد ألد ابن الراوندي) رجل من مشهورى الملاحدة وله كتاب أيضا في بيان معتقد المعتزلة وكلامه محشو بالكفريات يتناشده الناس وراوند التي نسب إليها قرية بقاشان من أعمال أصبهان وأصلها شبيعة (وطائفة من المخذولين) الذين على قدمه في سوء الاعتقادات (بمثل ذلك) أي بمثل قول المعتزلة فزعم جهوزهم ان المعاصي كلها كانت من غير مشيئة لله فيها وزعم البغداديون منهم ان الله تعالى لم يخلق لاحد شهوة الزنا ولا شهوة شيء من المعاصي كما زعموا انه ما خلق لاحد ارادة المعصية وزعم البصريون منهم انه خالق الشهوات للانسان الزنا والمعاصي ولا يجوز أن يخلق ارادة الزنا والمعصية (وكذلك سر القدر لو أفشى) أي أظهر (أوهم أكثر الخلق عجزا) في قدرة الله تعالى (اذ تقصر افهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم) ويصرخه عنهم بأول وهلة فلذلك جاء الامر بالكتمان في بعض الحقائق دون بعض (ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقانها) (المعلوم) وانها) تقوم (بعد) مضى (ألف سنة) من الهجرة مثلا (أو أكثر أو أقل لكان ذلك

مفهومها ولكن لم يذكر مصلحة العباد وخوفا من الضرر فلعل المدة البها بعيدة فيطول الامد واذا استبطأت النفوس وقت العقاب قل اكثرائها ولعلها كانت قريبة في علم الله سبحانه ولو ذكرت لعظم الخوف واعرض الناس عن الاعمال (٧٥) وخربت الدنيا بهذا المعنى لو اتجه وصح

فيكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً لفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكفى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك الامر في قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يقاد الدرع في أعناق الخنازير فكفى به عن افشاء العلم وبث الحكمة الى غير أهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه ظاهر اللفظ والمحقق اذا نظر وعلم أن ذلك الانسان لم يكن معه در ولا كان في موضعه خسر يرفطن لدرك السر والباطن في تفاوت الناس في ذلك ومن هذا قال الشاعر

رجلان خياط وآخروا نك * متقابلان على السماء الاعزل
لازال ينسج ذاك خرقة مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقبل
فانه عبر عن سبب سماوى في الاقبال والادبار برجلين صانعين وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى بالصورة التي تتضمن عين المعنى أو مثله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوى كما تنزوى الجملدة على النار وأنت ترى أن ساحة

مفهومها) أى معلوما في الازدهار (ولكن لم يذكر) ذلك نظراً (لمصلحة العباد وخوفا من) وقوع الناس في (الضرر) والفساد (فلعل المدة البها بعيدة فيطول الامد) فتفسد قلوبهم (واذا استبطأت النفوس) البشرية (العقاب) وعلمته بعيداً (قل اكثرائها) في أمور الآخرة (ولعلها كانت قريبة في علم الله تعالى) ولكن (لو ذكرت) أى ذكر ميقاتها (لعظم الخوف) وامتلات الصدور من الرهبة (وأعرض الناس عن الاعمال) الخيرية (وخربت الدنيا) وبطل نظامها فلاجل هذه النكسة أخفى أمرها (فهذا المعنى لو اتجه وصح فيكون مثالا لهذا القسم) الثاني في أن أصل ذلك مفهوم لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره مضر بالأكثرين (القسم الثالث) أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً ظاهراً (لفهم) معناه (ولم يكن فيه ضرر) يصيب السامع (ولكن يكفى عنه) أى يؤتى بالكفاية (على سبيل الاستعارة والرمز) أى الإشارة والاستعارة ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين (ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب) وأقوى مما ذكر مصرحاً (وله مصلحة) ظاهرة (في أن يعظم وقع ذلك الامر في قلبه كما لو قال قائل) لقيت أسداً يعنى رجلاً شجاعاً فلا يخفى أن هذا أوقع في القلب من قوله لقيت رجلاً شجاعاً وأخصر وكذا قوله (رأيت فلانا يقاد الدرع في أعناق الخنازير فكفى به عن افشاء العلم) ونشره (وبث الحكمة الى غير أهلها) فالمستمع قد يسبق الى فهمه (أول وهلة) ظاهرة (الذى هو تقليد الدرع في أعناق الخنازير حقيقة) (والمحقق) الكامل (اذا نظر) ببصيرته (وعلم أن ذلك الانسان لم يكن معه در) وهو الجوهر المعروف (ولا كان في موضعه خسر) وهو الحيوان المعروف (تفطن لدرك السر الباطن) فوجده أراد بالدر العلم والحكمة وأراد بالخنازير الجهال والبلداء وأراد بالتعليق البث والافادة (فيتفاوت الناس بذلك) أى من هنا جاء التفاوت في فهم الناس (ومن هذا) القسم (قال الشاعر

رجلان خياط وآخروا نك * متقابلان على السماء الاول
السمك بالكسر نجم نير وينزله القمر وهما سما كان أعزل وراح وفي بعض النسخ السماء الاعزل وراح وفي بعضها على السماء الاول

(لازال ينسج ذاك خرقة مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقبل
وفي البيت لف ونشر غير مرتب وبين المقبل والمدبر حسن مقابلة (فانه) أى الشاعر (عبر عن سبب سماوى) هكذا قالوا ومنسوب الى السماء والهمزة تقلب واو اعند النسب وفي نسخة سماوى (في الاقبال والادبار برجلين صانعين) الخياط والخائك (وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى) المراد (بالصور التي تتضمن عين المعنى أو مثله) وله نظائر كثيرة (ومثله قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوى أى ينقبض (من النخامة) وهى بالضم ما يلقيه الانسان من فيه أو أنفه (كما تنزوى الجملدة عن النار) أى عن مماستها قال العراقي هذا لم أره أصلاً في المرفوع وانما هو في قول أبي هريرة رواه ابن أبي شيبة في مصنفه اه قلت ورواه كذلك عبد الرزاق موقوف على أبي هريرة وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه أيضاً ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى نخامة في المسجد في القبلة فقال ما بال أحدكم مستقبل ربه فينزع امامه أيحب أحدكم أن يستقبل فينزع في وجهه (وأنت ترى أن ساحة المسجد لا تنقبض بالنخامة) الذى يظهر فيه ان (معناه روح المسجد وكونه معظماً) في القلوب لكونه محل التقرب الى الله تعالى (ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء الجملدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم) فيما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضى الله عنه رفعه (أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار) أو يجعل الله صورته صورة حمار

المسجد لا تنقبض بالنخامة ومعناه أن روح المسجد كونه معظماً ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء الجملدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار

وذلك من حيث الصورة لم يكن فاما ولا يكون (٧٦) ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الجمار لم يكن لحقيقته لونه وشكله بل لخاصيته

وأخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه كذلك كلهم في الصلاة وفي رواية الأبخشي أحدكم اذا رفع رأسه أي من السجود فهو نص فيه وعند أبي داود زيادة والامام ساجد وهو دليل على التخصيص والحق به الركوع لكونه في معناه وانما نص على السجود لما يدرية فيه اذ المصلي أقرب ما يكون من ربه فيه وهو غاية الخضوع المطلوب كذا في الفتح وعند ابن خزيمة قبل الامام في صلاته وقوله رأسه أي التي خبت بالرفع تعديا رأس جمار وفي رواية ابن حبان رأس كلب (وذلك من حيث الصورة قطم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الجمار لم يكن بحقيقته لونه وشكله بل بخاصيته اللازمة فيه وبلاذنه) ووجهه (ومن رفع رأسه قبل الامام) في ركوعه أو سجوده (فقد صار رأسه جاري) جامع هو (معنى البلاذنه والحق وهو المقصود) من الحديث (دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غايه الحق أن يجمع بين الاقتداء) بامام (وبين التقدم) عليه (فانهم متناقضان) وفي حكمه الذي يسبق الامام في حركاته كلها ولكن النص انما أتى فيمن يرفع قبله وهذا الذي ارتضاه المصنف في تقرير معنى الحديث هو صحيح لا غبار عليه وعلم منه انه كبرية للتوعد عليه بأشنع العقوبات وأبشعها وهو المسخ المعنوي ولكن لا تبطل صلاته عند الشافعية وأبطلها أحد كالأظهرية ويجوز أن يحمل معنى الحديث على الحقيقة على ما عليه الاكثر من وقوع المسخ في هذه الامة ولا يلزم من الوعيد الوقوع وقال صاحب الفيز ليس للتقدم على الامام سبب الا الاستحجال ودواؤه أن يستحضر بانه لا يسلم قبله وروى عن جابر بن سمرة رفعه أما يخشى أحدكم اذا رفع رأسه في الصلاة أن لا يرجع اليه بصره أخرجه الامام مسلم وابن ماجه (وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر) أي من منطوق اللفظ (امابديل عقلي أو شرعي أما العقلي) وهو الذي يكون مستنده من طريق العقل (بأن يكون حمله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما (فأقره السلف رحمهم الله تعالى على ظاهره من غير تفسير) وسيأتي ان الامام أحمد حسم باب التأويل الثلاثة ألفاظ أحدها هذا الحديث كما سيأتي فربما في كلام المصنف (وخالف فيه قوم) من المتأخرين فقالوا لا بد من تأويله (اذلوفتشنا عن صدور المؤمنين لم نجد فيها أصابع فعلم انها ليست) عبارة عن جسم مخصوص بصفات مخصوصة والجسم عبارة عن متقدر له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو الا أن يتخفى عن ذلك المكان بل (كناية عن) معنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلا وهي (القدرة التي هي سر الاصابع وروحها الخفي) فيها (و) انما (كنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا) في النفوس (في تفهيم تمام الاقدار) فيقال فلان يلعب فلانا على أصبعه أو بالبلدة الفلانية في أصبع الأمير فعلى العمى وغير العمى أن يتحقق قطعنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد بذلك اللفظ جسما وهو عضو مركب من لحم ودم لان ذلك على الله تعالى محال وهو عنه مقدس (ومن هذا القبيل في كنيته عن الاقدار) أي كمال القدرة (بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطابا للشيء قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم الذي لم يوجد بعد (لا يفهم الخطاب حتى يتمثل) فالتمثال فرع عن فهم الخطاب ونهم الخطاب فرع عن أهليته له وذلك فرع عن الوجود فالا يوجد كيف يخاطب (وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين) وهو إيجاد شيء مسبوق بمادة (ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقدار عدل اليها) أي الكناية فهذا هو الدليل العقلي (وأما المدرك بالشرع) دون العقل (فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكنه يروى) من طرق صحيحة (انه أريد به غير الظاهر) مثال هذا (كما ورد في تفسير قوله عز وجل) (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الآتية) أي إلى

وهي البلادة والحق ومن رفع رأسه قبل الامام فقد صار رأسه رأس جمار في معنى البلادة والحق وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غايه الحق ان يجمع بين الاقتداء وبين التقدم فانهما متناقضان وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر اما بديل عقلي أو شرعي اما العقلي فان يكون حمله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن اذلوفتشنا عن قلوب المؤمنين فلم نجد فيها أصابع فعلم انها كناية عن القدرة التي هي سر الاصابع وروحها الخفي وكنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا في تفهيم تمام الاقدار ومن هذا القبيل في كنيته عن الاقدار قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطابا للشيء قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يتمثل وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين ولكن لما كانت هذه

الكناية أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقدار عدل اليها أو المدرك بالشرع فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكنه يروى أنه أريد به غير الظاهر كما ورد في تفسير قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الآتية

وان معنى الماء ههنا هو

القرآن ومعنى الاودية هي القلوب وان بعضها احتملت شيئا كثيرا وبعضها قليلا وبعضها لم يحتمل والزبد مثل الكفر والنفاق فانه وان ظهر وطفأ على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التي تنفع الناس تمكث وفي هذا القسم تعمق جماعة فأولوا ما ورد في الآخرة من الميزان والصراف وغيرهما وهو بدعة اذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية واجراؤه على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر * (القسم الرابع) * أن يدرك الانسان الشيء بجملة ثم يدركه تفصيلا بالتحقيق والذوق بان يصير حالا ملائسا له فتفاوت العلمان ويكون الاول كالقشر والثاني كاللباب والاول كالظاهر والثاني كالباطن وذلك كما يتمثل للانسان في عينه شخص في الظلمة أو على البعد فحصل له نوع علم فاذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما ولا يكون الاخير ضد الاول بل هو استكمال له فكذلك العلم والايان والتصديق اذ قد صدق الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان في الشهوة والعشق وسائر الاحوال ثلاثة أحوال

آخر الآلية وهو قوله فاحتمل السيل زبدا رايما ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فمكث في الارض (وان معنى الماء) النازل من السماء (هو القرآن) الذي أنزله على رسوله فالتشبيه لما يحصل بكل واحد منهما من الحياة ومصالح العباد في معاشهم ومعادهم (ومعنى الاودية هي القلوب وان بعضها احتملت شيئا كثيرا) لاتساعه كواد عظيم يسع ماء كثيرا (وبعضها) احتملت (قليلا) كواد صغير انما يسع ماء قليلا (وبعضها لم يحتمل) شيئا كالوادي الذي فيه قيعان وهذا مثل ضربه الله تعالى للقرآن والعلم حين تخالط القلوب بشاشته (والزبد مثل الكفر) والشبهات الباطلة فتطفو على وجه القلب فالقرآن أو العلم يستخرج ذلك الزبد كما يستخرج السيل من الوادي زبدا يعلو فوق الماء وأخبر سبحانه انه راب يطفو ويعلو على الماء (فانه) أي الزبد (وان ظهر وطفأ على رأس الماء) وفي نسخة على وجه الماء (فانه لا يثبت) في أرض الوادي ولا يستقر كذلك الكفر والشبهات الباطلة اذا أخرجها العلم المستنبط من القرآن ربت فوق القلوب وطففت فلا تستقر فيه بل تجف وتزوي (والهداية التي تنفع الناس تمكث) في القلب وتستقر كما يستقر في الوادي الماء الصافي ويذهب الزبد جفاء ثم ضرب سبحانه لذلك مثلا آخر فقال ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله يعني ان ما يوقد عليه بنو آدم من الذهب والفضة والنحاس والحديد يخرج منه خبثه وهو الزبد الذي تلقبه النار وتخرجه من ذلك الجوهر بسبب مخالطتها فانه يقذف ويلقى فيه ويستقر الجوهر الخالص وحده وضرب سبحانه مثلا لما فيه من الحياة والتبريد والمنفعة ومثلا بالنار لما فيها من الاضاءة والاشراق والاحراق فآيات القرآن تحي القلوب كما تحي الارض بالماء وتحرق خبثها وشبهاتها وشهواتها وسخائتها كما تحرق النار ما يلقي فيها وتميز زبدها من زبدها كما تميز النار الخبث من الذهب والفضة والنحاس ونحوه فهذا بعض ما في هذا المثل العظيم من العبرة والعلم قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون (وفي هذا القسم تعمق جماعة) من المبتدعة وتجاوزوا عن الحدود (فأولوا ما ورد في) أمور (الآخرة من الميزان والصراف وغيرهما) كورن الاعمال وتطائر الصحف في اليمين والشمال وغير ذلك (وهو) أي التأويل في مثل هذه الامور (بدعة) فبيحة اذ (لم ينقل ذلك بطريق الرواية) عن الثقات وليت شعري ما الذي جعلهم على تأويلها (واجراؤها على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر) ويسد باب التأويلات في مثل ذلك (القسم الرابع) ان يدرك الانسان الشيء بجملة (أي على وجه الاجمال) ثم يدركه (بعد تفصيلا) وذلك (بالتحقيق) أي الاثبات بدليل (والذوق) وهو التجربة (بان يصير حالا ملائسا له فتفاوت العلمان) فالعلم الاول اجالي والثاني تفصيلي هبه بدليل أو تجربة (ويكون الاول كالقشر) الخارج عن اللب (والثاني كاللباب) المحض الذي يحيط به القشر (ويكون الاول كالظاهر والآخرة كالباطن) وكل من التعبيرين صححان ٧ (وذلك كما يتمثل للانسان في عينه) ويتراءى (شخص) أي شبح (امافي الظلمة) الحاجبة من الانكشاف (أو على البعد) منه في المسافة (فيحصل له) من ذلك التمثيل (نوع علم فاذا رآه بالقرب) منه بان قرب الراي منه أو الرقي (أو بعد زوال الظلام) المانع له من انكشافه (أدرك تفرقة بينهما) أي بين العلمين (ولا يكون الاخر ضد الاول) لعدم منافاة أحدهما الآخر في أوصافه الخاصة (بل هو استكمال له) أي طلب كماله (فكذلك في العلم والايان والتصديق) يكون أولا شيئا قليلا ثم يكمل (اذ قد صدق الانسان بوجود العشق) وهو الافراط في المحبة (والمرض) وهو خروج البدن عن الاعتدال الخاص (والموت) وهو صفة وجودية خلقت ضد الحياة (قبل وقوعه) أي كل منها (ولكن تحققه به عند الوقوع) أكمل من تحققه قبل الوقوع (وهي مرتبة حق اليقين) بل للانسان في الشهوة (وهي نزوع النفس لما تريده والعشق) بل (و) في (سائر الاحوال ثلاثة أحوال) وفي بعض النسخ بل الانسان في الشهوة والعشق

هذه الآية والآية الأولى تصديقه بوجوده قبل وقوعه والثاني عند وقوعه والثالث بعد نصرمه فان تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال (٧٨) وكذلك من علوم الدين ما يصير ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك

وسائر الاحوال ثلاثة احوال (متفاوتة و) ثلاثة (ادرا كان متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والاخر عند وقوعه والاخر بعد نصرمه) وانقضائه وهذا ظاهر (فان تحققك بالجوع) مثلا (بعد زواله) بالا كل (يخالف التحقق به قبل الزوال) فالادراك الذي يحصل في الاول غير الذي يحصل في الثاني (وكذلك في علوم الدين) منها (ما يصير ذوقا) محققا (فيكمل) بعد ان كان ناقصا (فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك) وهو الحاصل عن غير تحقيق وذوق (ففرق بين علم المريض بالصحة) في البدن وهي حالة طبيعية تجري أفعاله معها على المجرى الطبيعي (وبين علم الصحيح بها في هذه الاقسام الاربع) المذكورة (تفاوت الخلق وليس في شيء منه) أي من مجموع تلك الاقسام (باطن يناقض الظاهر) ولا ظاهر يناقض الباطن (بل يتمه) ويكمل له (كما يتم اللب القشر والسلام) على أهل التسليم (القسم الخامس ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال) فلسان المقال هي الجارحة وله نغمة مخصوصة يميزها السمع كما ان له صورة مخصوصة يميزها البصر ولسان الحال ما أنبأ عن حال قام به ولولم يكن نطقا (فالقاصر الفهم) الذي فهمه مقصور على ما تلقفه وجامد عليه (يقف على الظاهر) ولا يتجاوزه (ويعتقده نطقا بالحقيقة) والنطق في العرف العام الاصوات المقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الآذان ولا يقال الا للسان ولا يقال لغيره الاعلى سبيل التبعية وقال المصنف في كتاب المعارف الالهية النطق معنى زائد على الكلام والقول وذلك لان الجنين يوصف بالنطق لانه ناطق بالقوة ولولم يكن ناطقا لم يعد من الناس ولا يقال له قائل لان قوله بالفعل ثم قال والنطق أشرف الاحوال وأجل الاوصاف وهو أصل الكلام والقول وما هيته تصور النفس صور المعلومات وقدرة النفس على الاستماع لغيرها بما ينتج في العقل بأي لغة كانت وبأي عبارة اتفقت (والبصير بالحقائق) أي المتبصر بمعرفة حقائق الاشياء كما هي (بدرك السر) الذي هو مخفي (فيه وهذا كقول بعضهم

امتلاء الخوض وقال قطبي * مهلار ويد اقدملا تبطني

وكقول (القائل قال الجدار للوند) ككتف والمشهور على الالسنه للمسمار (لم تشقني) من شقه اذا أوقعه في المشقة (قال سل من يدقني فلم يتركني وراء) فعل أمر من رأى برأى أي انظر (الحجر الذي ورائي فهذا) وأمثاله (تعبر عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) الاتيان هو المجيء مطلقا وقبل بسهولة والطوع الانقياد وبضاده الكره وطائعين أي منقادين أي لم يمتنع عليه مما يريد هما به (فالبليد) الذهن (يفتقر في فهمه) لهذه الآية (الى ان يقدر لهما حياة مخلوقة) وفي بعض النسخ زيادة الارض والسماء بدون لهما (وعقلا وفهما للخطاب ويقدر خطابا من صوت وحرف) بحيث (تسمعه الارض والسماء فتحيب بحرف وصوت وتقول أتيننا طائعين والبصير) العارف (يعلم ان ذلك لسان الحال وانه انباء) أي اخبار (عن كونها مسخرة بالضرورة ومضطرة الى التسخير) والانقياد والتسخير سبابة الشيء الى الغرض المختص به (ومن هذا) أيضا (قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده) ولكن لا تفقهون تسبيحهم (فالبليد يفتر فيه الى ان يقدر للجماادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقولوا سبحان الله) وبحمده (ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان) بحرف وصوت (بل) أريد به (كونه مسجداً بوجوده ومقدسا بذاته وشاهد اوحداية الله تعالى كما يقال) وهو قول أبي العتاهية وأوله

واعجبا كيف يعصى الاله * أم كيف يحمده الجاحد

ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الصحيح بها ففي هذه الاقسام الاربعه تفاوت الخلق وليس في شيء منها باطن يناقض الظاهر بل يتمه ويكمله كما يتم اللب القشر والسلام * (القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السرفه وهذا كقول القائل قال الجدار للوند لم تشقني قال سل من يدقني فلم يتركني وراء الحجر الذي ورائي فهذا تعبر عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين فالبليد يفتر في فهمه الى ان يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه السماء والارض فتحيبان بحرف وصوت وتقولان أتيننا طائعين والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه انباء عن كونها مسخرتين بالضرورة ومضطرتين الى

التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده فالبليد يفتر فيه الى ان يقدر للجماادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليحقق تسبيحه والبصير يعلم أنه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسجداً بوجوده ومقدسا بذاته وشاهد اوحداية الله سبحانه كما يقال

وفي كل شيء له آية * نزل على أنه الواحد وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم لا بمعنى أنها تقول اشهد بالقول ولكن بالذات والحال وكذلك ما من شيء الا وهو محتاج في نفسه الى موجد (٧٩) يوجد ويقيم ويديم أو صاف وورده في أطواره فهو محتاج به

بشهادة الخالق بالتقديس يدرك شهادته ذوو البصائر دون الجامدين على الظواهر ولذلك قال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم وأما القاصرون فلا يفقهون أصلاً وأما المقربون والعلماء الراسخون فلا يفقهون كنهه وكما أنه اذ لكل شيء شهادات شتى على تقديس الله سبحانه وتسبيحه ويدرك كل واحد بقدر عقله وبصيرته وتعداد تلك الشهادات لا يليق بعلم المعاملة فهذا الفن أيضاً يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفي هذا المقام لأرباب المقامات اسراف واقتصاد

(وفي كل شيء له آية) أي علامة دالة (نزل على أنه واحد) لا شريك له (وكما يقال هذه الصنعة المحكمة) المتقنة (تشهد لصانعها بحسن التدبير) وإصابة الفعل (وكمال العلم) وجود المعرفة (لا بمعنى أنها تقول أشهد بالقول) باللسان الظاهر (ولكن بالذات) لسان (الحال وكذلك ما من شيء) من الأشياء (الا وهو محتاج في نفسه الى موجد يوجد) أي يخرج من العدم الى الوجود (وتقنه) أي يحكمه (ويديم أو صاف وورده في أطواره) المختلفة (فهي بحالها تشهد لخالقها بالتقديس) والتزيه والضمير راجع الى الأشياء وفي بعض النسخ فهو محتاج به تشهد لخالقه (يدرك شهادته ذوو البصائر) الكاملة (دون الجامدين على الظواهر) فلا حظ لهم في ادراك تلك الشهادة ولذلك قال تعالى (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) يعني ليس في وسعكم ان تعرفوا حقيقة ذلك وأصل الفقه فهم الأشياء الخفية وقيل هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من مطلق الفهم (أما القاصرون) عن نيل الكمال (فلا يفقهون) ذلك (أصلاً وأما المقربون) الى الله تعالى وهم فوق أهل اليمين (والعلماء الراسخون) في علومهم (فلا يفقهون كنهه وكما أنه) وكنه الشيء حقيقته ونهايته (اذ لكل شيء شهادات شتى) أي على أنواع كثيرة (على تقديس الله سبحانه وتسبيحه) وتزيه (ويدرك كل واحد) من أهل هذه المراتب (بقدر رزقه) ونصيبه الذي أعطيه (وبصيرته) التي خص بها دون غيره (وتعداد تلك الشهادات) أي كل شهادة شهادة تفصيلاً (لا تليق بعلم المعاملة) بل هو من علم المكاشفة (فهذا الفن أيضاً يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر) بخلاف الأقسام الأربعة المتقدمة (وفي هذا المقام لأرباب المقامات اسراف) أي مجاوزة الحدود (واقتصاد) أي الوقوف على مقام بين مقامين (فن مسرف) مفرط (في دفع) وفي نسخة رفع (الظواهر انتهى) حاله (الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها) المتعلقة بالآخرة (حتى جلاوا قوله تعالى وتسكنا أيديهم وتشهد أرجلهم) أي بما كسبت (وقوله تعالى وقالوا الجلودهم لم شهدتم علينا) قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء (أي جعله ناطقاً) وكذلك المخاطبات التي تجري من منكر ونكير (حين حلول الانسان في القبر وتلك المخاطبة أول فتانات القبور) (و) كذلك (في الميزان) ذى الكفتين ووزن الأعمال (وفي الحساب) وتطائر الصحف في اليمين أو الشمال (ومناظرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) وأمثال ذلك (زرعوا ان ذلك كله لسان الحال) لا المقال حقيقة (وغلا الآخرون) منهم (في حسم الباب) أي سد باب التأويل مطلقاً وهم من السلف (منهم) الامام (أحمد بن) محمد بن (حنبل) رحمه الله تعالى (حتى منع تأويل قوله تعالى كن فيكون) وهذا يعني سد باب التأويل على الإطلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كما نقله الثقات عنه (زرعوا) أي اتباعه ومقلدوه (ان ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون) وقد ذكر أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي في كتابه تحرير الاصول ونهذيب المنقول ان الكلام عند الامام أحمد وجميع أصحابه ليس مشتركين العبارة ومدلولها بل هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها ونقل عن بعض العلماء ان مذهب أحمد انه تعالى لم يزل متكلماً اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم به بصوت يصمع وسيأتي البحث فيه في موضعه ونسب الكلام هناك (حتى سمعت بعض أصحابه) أي الامام أحمد (يقول انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ) وردت أحدها (قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود عين الله في أرضه) قال العراقي أخرجه الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمر وبلغه الخبر عن الله

ومناظرات أهل النار وأهل الجنة في قولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله زرعوا ان ذلك كله بلسان الحال وغلا آخرون في حسم الباب منهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه حتى منع تأويل قوله كن فيكون وزرعوا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون حتى سمعت بعض أصحابه يقول انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود عين الله في أرضه

في الارض اه قلت وأخرج الخطيب وابن عساكر عن جابر رفعه الجريمن الله في الارض يصافعهم اعباده
قال ابن الجوزي في سنده اسحق بن بشير كذبه ابن شيبه وغيره وقال الدارقطني هو في عدد من يضع
وأخرج الديلمي عن أنس رفعه الجريمن الله فن مسحته فقد بايع الله وفي سنده علي بن عمر السكري ضعفه
البرقاني وأيضا العلاء بن سلمة الرقاس قال الذهبي منهم بالوضع ثم ان معنى قوله عمن الله أي هو بمنزلة يمينه
ولما كان كل ملك اذا قدم عليه الواقد قبل يمينه والحاج أول ما يقدم بسن له تقبيله فلذا نزل منزل يمين
الكعبة والثاني (قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من
حديث عبد الله بن عمرو وقد تقدم والثالث (قوله صلى الله عليه وسلم اني لاجد نفس الرحمن من جانب
اليمن) أخرجه أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه واجد نفس ربكم من قبل اليمن ورجاله
ثقات قاله العراقي (ومال الى حسم الباب أرباب الظواهر والظن) الحسن (بأحمد بن حنبل) رحمه الله
تعالى حسما يقتضي جلالة قدره ورفعته في معرفة العلوم (انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار على
شيء والنزول ليس هو الانتقال) من مكان الى مكان (ولكنه منع من التأويل حسم الباب ورعاية لصلاح
الخلق) كما يشهد لذلك حاله مع الكرايسى وقوله فيه وكذلك هجره الحرث الهاسبي على ما سبق الائمة
الى شيء من ذلك في كتاب العلم (فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق) على الراقع (وأخرج عن حد الضبط وجاوز
مرتبة الاقتصاد اذ حد الاقتصاد لا ينضبط بقاعدة (فلا بأس بهذا الزجر) والمنع وسد الباب (وتشهد له
سيرة السلف) الصالحين (فانهم كانوا يقولون أمروها) أي اللفاظ الواردة في الكتاب والسنة (كما
جاءت) روى الحسن بن اسمعيل الضراب في مناقب مالك من طريق الوليد بن مسلم قال سألت مالكا
والاوراعي وسفيان وليثا عن هذه الاحاديث التي فيها ذكر الرؤية والصورة والنزول فقالوا أوردوها
كما جاءت وقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة في باب ما جحدته الجهمية من كلام الله مع موسى بن
عمران عليه السلام سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت قال أبي بلى تكلم بصوت
هذه الاحاديث تمرونها كما جاءت اه وهذه المسئلة يأتي ذكرها والاختلاف فيها وقال ابن اللبان قد كان
السلف الصالح منهم والناس عن اتباع أرباب البدع وعن الاصغاء الى آرائهم وحسموا مادة الجدال في
التعرض بالآي المتشابهة سد الذريعة واستغناء عنه بالحكم وأمر بالايان وبامرارها كما جاء من غير
تعطيل ولا تشبيه (حتى قال مالك) بن أنس امام المدينة رحمه الله تعالى (لمأستل عن) معنى (الاستواء)
في قوله تعالى ثم استوى على العرش وفي قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد جاء ذكره في ست
آيات فقال مالك (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايان به واجب والسؤال عنه بدعة) وهذا
القول من مالك جاء بالفاظ مختلفة وأسانيد متنوعة وقد أورد المصنف هكذا في آخر الجوامع العوام
وأورده ابن اللبان في كتابه بلفظ انه سئل كيف استوى فقال كيف غير معقول والاستواء غير مجهول
والايان به واجب والسؤال عنه بدعة وقال الالكائي في كتاب السنة أخبرنا علي بن الربيع المقرئ
مذاكرة حدثنا عبد الله بن أبي داود حدثنا سلمة بن شبيب حدثنا مهدي بن جعفر بن عبد الله قال جاء رجل
الى مالك بن أنس فقال له يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استوى قال لما رأيت مالكا
وجد من شيء كوجوده من مقالته وعلاه الرضاء يعني العرق وأطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتي
منه فقال فسرى عنه فقال الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول والايان به واجب والسؤال عنه
بدعة فاني أخاف ان تكون ضالا وأمر به فأخرج وأخرجه كذلك أبو الشيخ وأبو نعيم وأبو عثمان الصابوني
ونصر المقدسي كلهم من رواية جعفر بن عبد الله رواه الصابوني من وجه آخر من رواية جعفر بن
ميجون عن مالك ورواه عثمان بن سعيد بن السكن من رواية جعفر بن عبد الله عن رجل قد سماه عن
مالك ورواه ابن ماجه عن علي بن سعيد عن بشار الخفاف أو غيره عن مالك وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد

وقوله صلى الله عليه وسلم
قلب المؤمن بين أصبعين
من أصابع الرحمن وقوله
صلى الله عليه وسلم اني
لاجد نفس الرحمن من
جانب اليمن ومال الى حسم
الباب أرباب الظواهر - ر
والظن بأحمد بن حنبل رضي
الله عنه أنه علم أن الاستواء
ليس هو الاستقرار والنزول
ليس هو الانتقال ولكنه
منع من التأويل حسما
للباب ورعاية لصلاح الخلق
فانه اذا فتح الباب اتسع
الخرق وأخرج الامر عن
الضبط وجاوز حد الاقتصاد
اذ حد ما جاوز الاقتصاد
لا ينضبط فلا بأس بهذا
الزجر ويشهد له سيرة
السلف فانهم كانوا يقولون
أمروها كما جاءت حتى قال
مالك رحمه الله لمأستل عن
الاستواء الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة والايان
به واجب والسؤال عنه
بدعة

الله الحافظ أخبرني أحمد بن محمد بن اسمعيل بن مهران حدثنا أبي حدثنا أبو الربيع بن أنس رشدين بن سعد قال سمعت عبد الله بن وهب قال كان عند مالك بن أنس قد دخل رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استواؤه قال فاطرق مالك وأخذته الرخصاء ثم رفع رأسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال له كيف وكيف عنه مرفوع وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجه قال فخرج الرجل وقد روى هذا القول أيضا عن ابن عيينة قال اللالكائي أخبرنا عبد الله بن أحمد النهاوندي أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمود النهاوندي سنة ست عشرة وثلاثمائة حدثنا أحمد بن محمد بن صدقة حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل عن قوله الرحمن على العرش استوى قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق وقد روى أيضا الربيع بن أبي عبد الرحمن شيخ مالك أخرجه اللالكائي بسنده المتقدم إلى يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل ربيعة عن الاستواء فسأله بعينه ورواه أبو الشيخ من رواية عبد الله بن صالح بن مسلم قال سئل ربيعة بمعناه أي فيحتمل أن ابن عيينة أجاب السائل بما أجاب به ربيعة كما أن مالكاً كذلك أجاب بما أجاب به ربيعة وإن اختلفت ألفاظهم وأول من وفق لهذا الجواب السيدة أم سلمة رضي الله عنها والكل تابعون على من سمعها أخبرنا عمر بن أحمد بن عقيل اجازه أخبرنا عبد الله بن سالم أخبرنا محمد بن العلاء الحافظ أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا يوسف بن عبد الله أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا أبو الفضل بن أبي الحسن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن الحسين الحافظ أخبرنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الحليم بن تيمية أخبرنا ابن عبد الدائم أخبرنا إبراهيم بن البرقي أخبرنا مالك بن أحمد أنا أبو الفتح بن أبي الفواريس الحافظ ثنا اسحق بن محمد ثنا عبد الله بن اسحق المدائني ثنا أبو يحيى الوراق ثنا محمد بن الأشرس الأنصاري ثنا أبو المغيرة عمير بن عبد الحميد الحنفي عن قرط بن خالد عن الحسن بن أمه عن أم سلمة رضي الله عنها في قوله عز وجل الرحمن على العرش استوى قالت الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والقرار به إيمان والجود به كفر وأرويه أعلى من هذا بالسند المتقدم إلى محمد بن عبد الرحمن الحافظ قال أخبرني محمد بن مقبل الصيرفي بحلب أخبرنا الصلاح بن عمر المقدسي أخبرنا أبو الحسن السعدي أخبرنا عمر بن محمد بن طبرزد أخبرنا هبة الله بن الحصين أخبرنا أبو طالب بن غيلان أخبرنا إبراهيم بن محمد المزكي أخبرنا أبو العباس أحمد ابن محمد بن الأزهر ثنا محمد بن الأشرس أبو كلثة بصرى ثنا أبو المغيرة الحنفي وهو عمير بن عبد الحميد ثنا قرط بن خالد قلت وهذا هو الصواب يعني عبد الحميد وقرط وفي سباق السند الأول عبد الحميد وقرط كذا وجد بخط قديم وهو ليس بصحيح وفيه والإيمان به واجب بدل قولها والقرار به إيمان والباقي سواء وأبو يحيى الوراق في السند الأول هو الهندي واسمه محمد بن عمر بن كبسة وقد أخرجه هذا الحديث من طريقه اللالكائي من رواية عبد الصمد بن علي عنه قال سمعته منه بالكوفة في جبانة سالم عن أبي كلثة محمد بن أشرس الأنصاري فسأله ورواه أبو بكر الخلال عن محمد بن أحمد البصري عن أبي يحيى الوراق هو ابن كبسة به ورواه أبو عثمان الصابوني من رواية محمد بن عبيد الحافظ عن أبي يحيى بن كبسة به وقال فيه عن محمد بن الأشرس الوراق أبي كلثة ورواه أبو نعيم الإصبهاني في كتاب المحجة عن إبراهيم بن عبد الله بن اسحق المعدل سمعته منه بنيسابور عن أبي العباس أحمد بن محمد الأزهر الحافظ عن محمد بن الأشرس أبي كلثة البصري به وقد تفرد بهذا الحديث أبو كلثة واختلف عليه فيه فرواه أبو عبد الله بن منده الحافظ عن أحمد بن مهران الفارسي ثنا الحسين بن جريد ثنا محمد بن أشرس أبو كلثة ثنا النضر بن اسمعيل ثنا قرط بن خالد فذكره ورواه أيضا في التوحيد عن محمد بن اسحق البصري عن الحسن بن الربيع السكوني عن محمد بن أشرس أبي كلثة السكوني عن أبي المغيرة النضر بن اسمعيل

ودهب طائفة الى الاقتصاد وفتحوا باب (٨٢) التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتعالى كوما يتعلق بالآخرة على طواهرها ومنهوا

الحنفي السكوني عن قرة بن خالد البصري وقد ذكر هذا الاختلاف أبو اسمعيل الانصاري في اسم أبي المغيرة ثم قال ان الاشبه عنده انه غير النضر بن اسمعيل لان النضر كوفي والحديث بصرى السند والله أعلم وقال ابن اللسان في تفسير قول مالك قوله كيف غير معقول أي كيف من صفات الحوادث وكل ما كان من صفات الحوادث فاثباته في صفات الله تعالى ينافي ما يقتضيه العقل فيجزم بنفسه عن الله تعالى قوله والاستواء غير مجهول أي انه معلوم المعنى عند أهل اللغة والاعتماد على الوجه اللائق به تعالى واجب لانه من الايمان بالله وبكتبه والسؤال عنه بدعة أي حادث لان الصحابة كانوا عالمين بعنه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا للسؤال عنه فلما جاء من لم يحط بأوضاع لغتهم ولاله نور كنوزهم يهديه اصفاء ربه شرع يسأل عن ذلك فكان سؤاله سببا لاشتباكه على الناس وزينهم عن المراد اه (ودهب طائفة الى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتروكوها ما يتعلق بالآخرة على طواهرها) كما جاءت (ومنعوا) فيه (التأويل وهم الاشعرية) أي فرقة الاشعرية عامة وقد سبق في ترجمة الاشعرية أن هذا قول لابي الحسن الاشعري وان له قولان ثانيا وهو أن تمر أخبار الصفات كما جاءت واليه مال في الابانة وتبعه الباقلاني وامام الحرمين والمصنف (وزاد المعتزلة عليهم) بجميع أصنافهم (حتى أولوا من صفاته تعالى تعلق الرؤية وأولوا قوله سميعا بصيرا) فقال أصحاب أبي هاشم الجبائي معنى قولنا للحي انه سميع بصير يفيد انه حي يصح أن يسمع المسموع اذا وجد ويصح أن يرى المرئي اذا وجد ومتى وجد المسموع أو المرئي ولم تكن بالحى آفة مانعة من ادراكهما وجب أن يكون سامعا للمسموع ورائيا للمرئي من غير حصول معنى هو سمع أو بصيريه وسيأتي البحث في ذلك (وأولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد) بل بالروح (وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجلة من أحكام الآخرة) أي المتعلقة بها (ولكن أقروا بحشر الاجساد) من القبور (و) كذلك أقروا (بالجنة) وانها موجودة (واشتمالها على) أنواع (المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة و) كذلك أقروا (بالنار) الا انهم قالوا ليست موجودة الآن وانما توجد يوم الجزاء (واشتمالها على جسم محسوس يحرق) أجساد الكفار والعصاة (ويحرق الجلود ويذيب الشحوم) ولا قائل بخلق الجنة دون النار فثبتها ثبوتها وقد أجمع العلماء على أن التأويل في أكثر أمور الآخرة من غير ضرورة الحاد في الدين (ومن رقبهم الى هذا الحدزاد الفلاسفة) وهم حكماء اليونان واليهم نسبت الفلسفة (فأولوا كل ما ورد في) أمور (الآخرة وردوها الى آلام عقلية وروحانية) غير محسوسة (ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجساد) مطلقا واستبعدوه (وقالوا ببقاء النفوس) المجردة (وانها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس) وانما يتعقل (وهؤلاء هم المسرفون) المفرطون (وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال) عن رتبة الشريعة (وبين جود الحنابلة) ووقفهم على السمع المجرد (دقيق غامض) المدرك خفي (لا يطلع عليه الا الموفقون) من الازل (الذين يدركون الامور بنور الهى) قذف في بصائرهم (لا بالسمع) المجرد من العقل (ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور) بواسطة ذلك النور وانضمت الاشياء على ماهى عليها (نظروا الى السمع) المتلقى من الثقات (والالفاظ الواردة) في تلك الاخبار الصحيحة (فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين أقروه) وأثبتوه (وما خالف) ذلك (أولوه) بما يقتضيه أسلوب اللغة العربية (فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد) عن العقل (فلا يستقر له قدم) فيه (ولا يتعين له موقف) بطمن اليه (والالبقي بالمقتصر على السمع المجرد مقام) سيدنا (أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى) وهو طريقة السلف وقد ذكر المصنف في الجوامع العوام انها تتضمن سبعة أمور التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الكف ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة ثم بين ذلك بقوله التقديس فهو تنزيه الرب تعالى عن

التأويل فيه وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفاته تعالى الرؤيا وأولوا كونه سميعا بصيرا وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجلة من أحكام الآخرة ولكن أقروا بحشر الاجساد وبالجنة واشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار واشتمالها على جسم محسوس يحرق يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن رقبهم الى هذا الحدزاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه الى آلام عقلية وروحانية ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس وانها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهى لا بالسمع ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور على ماهى عليه نظر الى السمع والالفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف أولوه فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من

الجسمية وتوابعها وأما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق على الوجه الذي قاله وأراد به وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقر بان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان ذلك ليس من شأنه وحرفته وأما السكوت فان لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأما الامسالة فهو أن لا يتصرف في تلك الافاظ بالتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الاراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما الكف فان يكف باطنه من البحث والتفكير والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد ان ذلك ان خفي عليه لعجزه فقد لا يخفى على الرسل عليهم السلام أو على الصديقين والاولياء فهذه سبعة وظائف لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها ثم قال بعد كلام طويل ولهذا أقول يحرم على الوعاظ على رؤس المنابر الجواب عن هذه الاسئلة بالخوض في التأويل والتفصيل بل الواجب عليهم الاقتصار على ما ذكره السلف وهو المبالغة في التقديس والتزويه ونفي التشبيه وانه تعالى منزّه عن الجسمية وعوارضها وله المبالغة في هذا بما أراد حتى يقول كل ما يخطر في بالك وهجس في ضمائرهم وتصوّري خواطرهم فالله تعالى خالقها وهو منزّه عنها وعن مشابهتها وانه ليس المراد بالاخبار شيئاً من ذلك واما حقيقة المراد فليست من أهل معرفته والسؤال عنه بدعة فاشتغلوا بالتقوى وما أكرمكم الله به فافعلوه وما نهاكم عنه فاجتنبوه وهذا قد نهيتهم عنه فلا تسألوا عنه ومهما سمعتم شيئاً من ذلك فاسكتوا وقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم الا قليلا وليس هذا مما أوتينا وقال أيضا في التأويل هو بيان معناه بعد ازالة ظاهره وهذا اما أن يقع من العامى أو من العارف مع العامى أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه فهذه ثلاثة مواضع الاول تأويل العامى على سبيل الاستقلال بنفسه وهو حرام يشبهه خوض البحر المغرق لمن لا يحسن السباحة فلا شك في تغريقه وبحر المعرفة أبعد غورا وأكثر مهالك من بحر الماء لان هلاك هذا البحر لا حياة بعده وهلاك بحر الدنيا لا يزال الا الحياة الزائلة وذلك يزيل الحياة الابدية فشتان بين الخطرين الموضوع الثاني أن يكون ذلك من العالم مع العامى وهذا أيضا ممنوع ومثاله أن يجبر الساجد الغواص مع نفسه عاجزا عن السباحة مضطرب القلب والبدن وذلك حرام فانه عرضه لخطر الهلاك فانه لا يقوى على حفظه في لجة البحر ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه ولو أمره بالسكون عند التظام الامواج واقبال التماسيح فاتحة فاهها للالتقام اضطرب قلبه وبدنه ولم يكن على حسب مراده لقصور طاقته وفي معنى العوام الاديّب النحوى والمحدث والمفسر والفقير والمتكلم بل كل عالم سوى المتجربين لعلم السباحة في بحر المعرفة القاصرين أعمارهم عليه الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات المخلصين لله تعالى في العلوم والاعمال القائمين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات المفرغين قلوبهم عن غير الله المستحقين للدنيا بل لا آخرة والفردوس الاعلى في جناب محبة الله تعالى فهو لاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة الى أن يسعد واحد منهم بالدر المكنون والسر المخزون أولئك الذين سبقت لهم منا الحسنى فهم الفائزون وربك أعلم بما تكن صدورهم وما يعلنون الموضوع الثالث تأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه وهو على ثلاثة أوجه فان الذي انقدح في سره انه المراد من لفظ الفوق والاستواء مثلاما أن يكون مقطوعا به أو مشكوكا فيه أو مظلونا ظنا غالبا فان كان قطعيا فليعتقده وان كان مشكوكا فليجتنبه ولا يحكم من على مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من كلامه باحتمال معارض بمثله من غير ترجيح بل الواجب على الشاك في المشكوك فيه التوقف وان كان مظلونا فاعلم ان للظن تعلقين أحدهما في المعنى الذي انقدح عنده هل هو جائز في حق الله تعالى أم هو محال والثاني أن يعلم قطعيا جوازه ولكن يتردد

هل هو المراد باللفظ أم لا وبينهما تفاوت لان كل واحد من الطرفين اذا انقذح في النفس وحال في الصدر فلا يدخل تحت الاختيار دفعه على النفس فلا يمكنه أن لا يظن فان للظن أسبابا ضرورية ولا يمكن دفعها ولا يكاف الله نفسا الا وسعها لكن عليه وظيقتان جديدتان احدهما لا يدع نفسه تطمن اليه حرما من غير شعور بإمكان الغلط فيه فلا ينبغي أن يحكم مع نفسه بموجب ظنه حكما جازما والثانية انه ان ذكره لم يطلق القول بان المراد بالاستواء كذا وبالفوق كذا لانه حكم لم لا يعلم وقد قال ولا تقف ما ليس لك به علم لكن يقول أنا اظن انه كذا فيكون صدقا في خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكما على صفة الله تعالى ولا على مراده وكلامه بل حكما على نفسه وبناء على ضميره ثم اورد في بيان التصرفات المتنوعة الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المجتمعات فقال ولقد بعد من التوفيق من صنف كتابا في جميع هذه الاخبار خاصة ورسم في كل عضو بابا فقال باب في اثبات الرأس وباب في اثبات البسد و باب في اثبات العين وغير ذلك فان هذه كلمات متفرقة متباعدة اعتمادا على قرائن مختلفة في فهم السامعين معاني صحيحة فاذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الانسان صار جميع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد كيد الظواهر وإيهام التشبيه وصار الاشكال في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينطق بما لوهم خلاف الحق أعظم في النفس وأوقع بل الحكمة الواحدة المفردة يتطرق اليها الاحتمال فاذا اتصل بها ثمانية وثلاثة ورابعة من جنسها وصار متواليا ضعف بالاضافة الى الجملة ولذلك يحصل بقول مخبرين وثلاثة مالا يحصل بقول الواحد بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواتر مالا يحصل بالاحاد ويحصل من العلم القطعي باجتماع القرائن مالا يحصل بالاحاد وكل ذلك نتيجة الاجماع اذ يتطرق الاحتمال والضعف الى قول كل عدل والى كل واحدة من القرائن فاذا اجتمعت انقطع الاحتمال والضعف فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات وأما التفريق بين المجتمعات فانه كذلك لا يجوز لان كل حكمة سابقة على حكمه أو لاحقة له مؤثرة في تفهيم معناه ومريحة للاحتمال الضعيف فيه فاذا افرقت وفصلت سقطت دلالتها مثاله قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ولا يسا على أن يقول القائل وهو فوق مطلقا لانه اذا ذكر القاهر مع المتهور وهي فوقية الرتبة ولفظ القاهر يدل عليه بل لا يجوز أن يقول وهو القاهر فوق غيره بلى ينبغي أن يقول فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكده احتمال فوقية السيادة اذ يحسن أن يقول السيد فوق عبده والاب فوق الابن والزوج فوق الزوجة وان كان لا يحسن أن يقول زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما من السيادة والعبودية أو غلبة القهر ونفوذ الامر بالسلطنة أو بالابوة أو بالزوجة فهذه دقائق يغفل عنها العلماء فضلا عن العوام فكيف يتسلط العوام في مثل ذلك على التصريف بالجمع والتفريق والتأويل والتفسير وأنواع التغيير ولاجل هذه الدقائق بالغ السلف في الجود والاقتصار على موارد التوقيف على الوجه الذي ورد باللفظ الذي ورد والحق ما قالوه والصواب ما رأوه فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف في ذات الله تعالى وصفاته وأحق المواضع بالجامع اللسان وتقييده عن الجريان بما يعظم فيه الخطر وأي خطر أعظم من الكفر والله أعلم (والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الامور داخل في علم المكاشفة والقول فيه بطول) اذ هو بحر لا ساحل له وقف لديه الفحول وتحيرت فيه العقول (فلا نخوض فيه) اذ الخوض فيه يخرج عن بيان الغرض المهم (و) ذلك (الغرض) المهم هو (بيان موافقة الباطن الظاهر ومخالفة له وقد انكشف) سره (بهذه الاقسام الخمسة) المذكورة بأمثلتها (واذا رأينا أن تقتصر بكافة العوام) وقد دخل فيهم أكثر العلماء ممن لم يتصف بصفات الخواص التي ذكرت (على ترجمة) أي بيان (العقيدة التي حررها) وقد سبقت وهي في أوراق بسيرة (وانهم لا يكلفون غير ذلك) أي مما زاد عليها وذلك (في الدرجة الاولى) ثم تم المقصود (الا اذا كان خوف

والآن فكشف الغطاء
عن حد الاقتصاد في
هذه الامور داخل في علم
المكاشفة والقول فيه
بطول فلا نخوض فيه
والغرض بيان موافقة
الباطن الظاهر وانه غير
مخالفة فقد انكشف
بهذه الاقسام الخمسة أمور
كثيرة واذا رأينا أن تقتصر
بكافة العوام على ترجمة
العقيدة التي حررها
وانهم لا يكلفون غير ذلك
في الدرجة الاولى الا اذا
كان خوف

تشويش) أي يكون في بلد يشوش عليه في عقيدته (اشيوع البدعة) الحادثة وانتشارها فمحتاج الى معرفة أدلة تفصيلية عقلية وسمعية (فيرقى في الدرجة الثانية) بالتدريج (الى) النظر في (عقيدة) جامعة مانعة (فيها لواضع) جمع لامة (من الأدلة) العقلية والنقابة وقد سمي امام الحرمين شيخ المصنف كتابه لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة نظرا الى هذا (مختصرة) بالنسبة الى المطولات (من غير تعمق) فيها بإرسال الرسن في ابحاث خارجة عن أصل المقصد (فلنورد في هذا الكتاب تلك اللوامع) المضئة أنوارها الواضحة أسرارها (ولنقتصر فيها) أي في تلك اللوامع (على ما حررناه لأهل القدس الشريف حين وفد عليه زائرا ومجاورا وذلك في أيام سياحته وتركه علائق الدنيا وخروجه من بغداد (وسميناها) لأجل ذلك (الرسالة القدسية) اسماء الاعلى مسماه (وهي) كما ترى (مودعة في هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب) واعلم ان للمصنف عدة رسائل مختصرة أرسلها الى بلدان شتى متضمنة على صريح الاعتقاد والمواظاة والنصائح فنهارة رسالة أرسلها الى الموصل مسماة بالقدسية أيضا يخاطب فيها بعض المشايخ وهي نحو ثلاثة أوراق ذكر في آخرها ما نصه وأما أقل ما يجب على المكلفين فهو ما يترجمه قول لا اله الا الله محمد رسول الله ثم اذا صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فنبغي أن يصدق في صفات الله عز وجل وفي اليوم الآخر وكل ذلك مما يشتمل عليه القرآن من غير تأويل أما في الآخرة فالإيمان بالجنة والنار والحساب وغيره وأما صفات الله تعالى انه حي قادر عالم متكلم مرسل كنهه شيء وهو السميع البصير وليس عليه بحث عن حقيقة هذه الصفات وان الكلام والعلم وغيرهما قد يم أو حادث بل لو كان لا يخطر له هذه المسئلة حتى مات مات مؤمنا وليس عليه تعلم الأدلة التي حررها المتكلمون بل مهم ما حصل في قلبه التصديق بالحق بمجرد الإيمان من غير دليل وبرهان فهو مؤمن ولم يكفه رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من ذلك وعلى هذا الاعتقاد الجميل استمر الأعراب وعوام الخلق الامن وقع في بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل كقدم الكلام وحدونه ومعنى الاستواء والنزول وغيره فان لم يجد لذلك اثر في قلبه واشتغل بعبادته فلا حرج عليه وان أخذ ذلك بقلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف فيعتقد في القرآن القدم كما قال السلف القرآن كلام الله غير مخلوق ويعتقدان الاستواء حق والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة والكيفية بجهولة ويؤمن بجميع ما جاء به الشرع إيمانا مجملا من غير بحث على الحقيقة والكيفية فان لم يقنعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك فان أمكن ازالة شكه واشكاله بكلام قريب من الافهام وان لم يكن قويا عند المتكلمين ولا مرضيا عندهم فذلك كاف ولا حاجة به الى تحقق الدليل بل الاولى أن يزال شكه من غير ذلك حقيقة الدليل فان الدليل لا يتم الا بذكر الشبهة والجواب عنها ومهما ذكر الشبهة لم يؤمن أن تنشب بقلبه ويكل فهمه عن ذلك جوابا اذا الشبهة قد تكون جلية والجواب دقيقا لا يحتمله فهمه بل عقله فلهذا حرر السلف عن البحث والتفتيش في الكلام وانما حرجوا عنه ضعفاء العوام فأما المشتغلون بدراسة الحقائق فلهم خوض غمرة الاشكالات ومنع العوام من الكلام يجري مجرى منع الصبيان على شاطئ الدجلة خوف الفرق ووخضة الاقوياء فيه يضاهي الرخصة للماهر في صفة السباحة الا أن هنا موضع غور ومذلة قدم وهو ان كل ضعيف في عقله راض من الله بكمال عقله ويقان بنفسه انه يقدر على ذلك الحقائق كلها وانه من جملة الاقوياء فربما يخوضون ويغرقون في بحر الجهالات من حيث لا يشعرون فالصواب للخلق كلهم الا الشاذ النادر التي لا تسمع الاعصار الا الواحد منهم أو اثنين أن يسلكوا مسلك السلف في الإيمان المرسل والتصديق المجمل بكل ما أنزل الله تعالى وأخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير بحث ولا تفتيش والاشتغال بالتقوى فبفه شغل شاغل اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث رأى أصحابه يختصمون بعد ان غضب حتى احترت وجنتاه أجهذا أمرتم تفربون كتاب الله بعضه ببعض انظروا الى ما أمركم الله به

تشويش لشيوع البدعة
فيرقى في الدرجة الثانية الى
عقيدة فيها اللوامع من الأدلة
مختصرة من غير تعمق
فلنورد في هذا الكتاب
تلك اللوامع ولنقتصر فيها
على ما حررناه لأهل القدس
وسميناها الرسالة القدسية
في قواعد العقائد وهي
مودعة في هذا الفصل
الثالث من هذا الكتاب

فافعلوه ومانها كم عنه فانتروا فهذا ينبه على نهج الصواب والحق واستيفاء ذلك قد شرحناه في كتاب قواعد العقائد فليطاب منه انتهى وبهذا تم الفصل الثاني من هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

* (الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد في) بيان (لوامع الادلة للعقيدة التي ترجناها بالقدس) وسميها بالرسالة القدسية ليكون تأليفها كان حين مجاورته به (فنقول) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الحمد لله الذي تفرد بوجوب وجوده ففاضت الحوادث عن كرمه وجوده والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد أفعل موجوده وأكرم ودوده الصادق في وعوده وعلى آله الايلين اليه في مراتب شهوده وأصحابه الفائزين لديه بالتمسك في مراقب صموده أما بعد فهذا شرح الرسالة القدسية للامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي قدس سره حوى من بدائع المسائل الكلامية ما هو كالفرائد اليتيمة في العقد الفريد من الجيد رجوت من الله تعالى أن ينفع به كل سالك ومريد وأن يصرف اليه من الراغبين في اصلاح عقائد هم القلوب وأن يرفع لديهم قدره المرغوب وأن يجعله تذكرة لاولى الالباب لا ينسى ولا يهجر وروضة نفع للطلاب لا يترك ولا يضر وان يكسبنا جميعا به ذكرا جيلا وفي الآخرة ثوابا جزيلا وهذا أنا نأشرع في المقصود بعون الملك المعبود قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء للاستعانة متعلقة بمحذوف تقديره أؤلف ونحوه وهو يعنى جميع أجزاء التأليف فيكون أولى من افتتح ونحوه لا يهام قصر التبرك على الافتتاح فقط كما حققه البرهان اللقاني والله علم على الذات الواجب الوجود والرحمن المنعم بجلال النعم كية أو كيفية والرحيم المنعم بدقائقها كذلك وقدم الاول لدلالته على الذات ثم الثاني لاختصاصه به ولانه أبلغ من الثالث فقدم عليه ليكون له كالنعمه والرديف (الحمد لله) سبقت مباحث الحمد مبسوطه في شرح خطبة كتاب العلم فأغنانا عن ابراده ثانيا (الذي ميز عصابة أهل السنة) التمييز مبالغة في الميز وهو عزل الشيء وفصله عن غيره وذلك يكون في المشتبهات كقوله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب وفي المختلطات نحو قوله وامتازوا اليوم أمم المجرمون وتميز الشيء انفصل عن غيره ويستعمل تمييز الاشياء في تفريقها بعد معرفتها والعصابة بالكسر الجماعة من الناس والسنة الطريق المسلوكة والمراد بها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم خاصة والمراد بأهل السنة هم الفرق الاربع المحدثون والصوفية والاشاعرة والماتريدية على ما تقدم بيانه في مقدمة الفصل الثاني (بأنوار اليقين) أى فصلهم عن غيرهم بهذه الانوار التي أشرقت في صدورهم ثم التمتع في وجوههم فهم بها عن غيرهم متميزون سباهم في وجوههم وأما أهل البدع فلا زالوا يعرفون بظلام قلوبهم ووجوههم ولتعرفتهم بسباهم (وآثر) بالمدأى اختار (رهط الحق) قال ابن السكيت الرهط والعشيرة بمعنى وقال الاصمعي في كتاب المصادر الرهط ما فوق العشرة الى الاربعين ونقله ابن فارس أيضا والحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره سواء كان قولاً أو فعلاً أو عقيدة أو ديناً أو مذهباً (بالهداية) وهى دلالة بلطف الى ماوصل (الى) المطلوب وذلك المطلوب هنا إقامة (دعائم الدين) أى أركانه جمع دعامة بالكسر وهى ما يشد به الخائط اذا مال بمنعه السقوط والدين وضع الهى يدعو أصحاب العقول الى قبول ما هو عند الرسول (وجنهم زبيغ الزائغين) الزبيغ الميل عن الاستقامة والخروج عن نهج الحق والمراد بالزائغين هم أهل البدع القبيحة الذين أحدثوا في العقائد بمجرد التشهى ما يؤدى الى تشبيه أو تعطيل (وضلال الملهدين) أى غوايتهم والمهلد المائل عن الحق والالحاد ضربان الحاد الى الشرك بالله والحاد الى الشرك بالاسباب فالاول ينافي الايمان ويبطله والثاني يوهى عراه ولا يبطله والاحادى اسمائه تعالى على وجهين أحدهما أن يوصف بما لا يصح وصفه به والثانى أن تتأول أو صافه على ما يليق به (ورفقهم) التوفيق تفعليل من الوفاق الذى هو المطابقة وعدم المنافرة واختص في العرف بالخير (للاقتداء) أى الاتباع (بسيد

* (الفصل الثالث) من كتاب قواعد العقائد في لوامع الادلة للعقيدة التي ترجناها بالقدس فنقول بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى ميز عصابة السنة بأنوار اليقين وآثر رهط الحق بالهداية الى دعائم الدين وجنهم زبيغ الزائغين وضلال الملهدين ووفقهم للاقتداء بسيد

المرسلين) صلى الله عليه وسلم في سائر أقواله وأفعاله وأحواله (وسددهم) وهو من السداد وهو الوفاق الذي لا يعاب (للتأسي) أي الاقتداء والاسوة بالكسر والنم القدوة وقيل التأسي اتباع الغائب (بصحة الاكرمين) أي المشرفين بمشاهدة أنواره وأسمراره (ويسرلهم) أي سهل لهم (اقتفاء) أي اتباع (آثار السلف الصالحين) من التابعين وأتباعهم بإحسان وأصل السلف من تقدم من الآباء والجدود وفي العرف الطبقة الثالثة ويطلق على الثانية أيضا (حتى اعتصموا) أي وثقوا (من مقتضيات) أي مما تقتضيه (العقول) المجردة عن الشرع (بالجبل المتين) أي القوى الذي لا ينقطع عن تعلق به واستمسك وبهذا المعنى جاءت صفة القرآن في الحديث وفيه تلميح الرد على المعتزلة والفلاسفة فانهم تصرفوا في الالفاظ بمقتضى عقولهم فأولوا وبدلوا (و) تمسكوا (من سير الاولين وعقائدهم) على اختلافها (بالمهيج) وفي بعض النسخ بالنهيج وهو الطريق (المبين) الواضح المسلول أي سبروا في سير الاولين ونحلهم التي اتخلوها فوافق الكتاب والسنة وآثار السلف أخذوا به وما خالف تركوه (فجمعوا القول بين نتائج العقول) أي ما تنتجه العقول السليمة عن الاهواء والشكوك (وقضايا الشرع المنقول) أي التي قضى بها الشرع ونقل لنا ذلك الثقات والقضية قول يصح أن يقال لقائله صادق أو كاذب فيه وفيه تلميح الى رفع شأن أهل النظر والبحث في العقائد على مقتضى الكتاب والسنة حيث جمعوا بين العقل والنقل وقد تقدم النقل عن السبكي في خطبة هذا الكتاب ان اليونان طلبوا العلم بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معا واختلفوا ثلاث فرق احدها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة غلب الامر ان عندها وهم الاشعرية وجميع الفرق الثلاثة في كلامها حياطة اما خطأ في بعضها واما سقوط هيبة والسلام عن ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقيون على الفطرة السليمة اهـ (وتحققوا ان النطق) باللسان (بما تعبدوا به من قول) هذه الحكمة الطيبة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ليس له طائل) أي نفع (ولاحصول) يتحصل منه (ان لم تحقق الحياطة) أي المعرفة التامة (بما تدور عليه) ارجية (هذه الشهادة من الاقطاب والاصول) وقطب الرحي ما تدور عليه والمراد هنا من الاقطاب والاصول الاركان (وعرفوا ان كلتي الشهادة) المذكورتين (على ايجازها) واختصارها (تنضمين) سائر العقائد الدينية المذكورة فيما بعد اجمالا وتفصيل ذلك ان معنى الالهية استغناء الاله عن كل ما سواه وافتنار كل ما عداه اليه فدخل فيه (اثبات ذات الاله واثبات صفاته) كلها السبعة ولوازمها (واثبات أفعاله و) دخل تحت قوانا محمد رسول الله (اثبات صدق الرسل) عليهم السلام والامانة والتبليغ وأضدادها وجملتها اثنان وستون عقيدة على ما تقدم تفصيلها في آخر الفصل الأول (فعلوا ان بناء الايمان على هذه الاركان وهي أربعة) وهو استعارة بالكناية لانه شبه الايمان بمبنى له دعائم فذكر المشبه وطوى ذكر المشبه به وذكر ما هو من خواص المشبه به وهو البناء ويسمى هذا استعارة ترشيفية ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية بان تمثل حالة الايمان مع أركانه بحالة خباء أقيمت على خمسة أعمدة وقطبها الذي تدور عليه الاركان شهادة أن لا اله الا الله وبقية شعب الايمان كاللاتاد للخباء ويجوز أن يكون استعارة تبعية بان تقدر الاستعارة في البناء والقرينة الايمان شبه ثباته على هذه الاركان ببناء الخباء على الاعمدة الاربعة وهذه الاستعارة أعني التبعية تقع أولا في المصادر ومتعلقات معاني الحروف ثم تسرى في الافعال والصفات والحروف وفيه تكلف لان البناء اسم عين لا مصدر الا أن يراد به الفعل وقد تقدم شيء من ذلك في أول الكتاب (يدور كل ركن) من هذه الاركان الاربعة المذكورة (على عشرة أصول الركن الأول) من الاركان الاربعة (في معرفة ذات الله) عز وجل (ومداره على عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وانه سبحانه ليس مختصا بجهة ولا مستقرا على مكان

المرسلين وسددهم للتأسي
بصحة الاكرمين ويسرلهم
اقتفاء آثار السلف
الصالحين حتى اعتصموا
من مقتضيات العقول
بالجبل المتين ومن سير
الاولين وعقائدهم بالمهيج
المبين فجمعوا بالقبول بين
نتائج العقول وقضايا الشرع
المنقول وتحققوا ان النطق
بما تعبدوا به من قول لا اله
الا الله محمد رسول الله ليس
له طائل ولا محصول ان لم
تحقق الحياطة بما تدور
عليه هذه الشهادة من
الاقطاب والاصول وعرفوا
أن كلتي الشهادة على
ايجازها تنضم اثبات ذات
الاله واثبات صفاته
واثبات أفعاله واثبات صدق
الرسول وعلما أن بناء
الايمان على هذه الاركان
وهي أربعة ويدور كل ركن
منها على عشرة أصول
الركن الاول في معرفة
ذات الله تعالى ومداره على
عشرة أصول وهي العلم
بوجود الله تعالى وقدمه
وبقائه وانه ليس بجوهر
ولا جسم ولا عرض وانه
سبحانه ليس مختصا بجهة
ولا مستقرا على مكان

وانه يرى وانه واحد
 الركن الثاني في صفاته
 ويشتمل على عشرة أصول
 وهو العلم بكونه حيا عالما قادرا
 مریدا اسمياً بصيراً متمكناً
 منزهاً عن حلول الحوادث
 وانه قديم الكلام والعلم
 والارادة الركن الثالث
 في أفعاله تعالى ومداره
 على عشرة أصول وهي أن
 أفعال العباد مخلوقة لله
 تعالى وانها مكتسبة للعباد
 وانها مرادة لله تعالى وأنه
 متفضل بالخلق والاختراع
 وان له تعالى تكليف مالا
 يطاق وان له ايلام البريء
 ولا يجب عليه رعاية الاصلح
 وانه لا واجب الا بالشرع
 وان بعثه الانبياء جائز وان
 نبوة نبينا محمد صلى الله عليه
 وسلم ثابتة مؤيدة بالمعجزات
 الركن الرابع في السمعيات
 ومداره على عشرة أصول
 وهي اثبات الحشر والنشر
 وسؤال منكر ونكير وعذاب
 القبر والميزان والصراط
 وخلق الجنة والنار وأحكام
 الامامة وان فضل الصحابة
 على حسب ترتيبهم
 وشروط الامامة * (فأما
 الركن الاول من أركان
 الايمان) * في معرفة ذات
 الله سبحانه وتعالى وأن الله
 تعالى واحد ومداره على
 عشرة أصول (الاصل
 الاول) معرفة وجوده تعالى

ونحوه (وانه مرئي وانه واحد) يذكر كل واحد من هذه العشرة في أصل مستقل وما يتفرع منها من
 المسائل فهي راجعة اليها (الركن الثاني) في صفاته تعالى (ويشتمل) أيضاً (على عشرة أصول) هي العلم
 بكونه تعالى (حياً عالماً قادراً مريداً) لأفعاله (سمياً بصيراً متمكناً) منزهاً عن حلول الحوادث وانه قديم
 الكلام (القائم بالنفس) (و) قديم (العلم) (و) قديم (الارادة) فهذه العشرة هي كونه حياً عالماً قادراً
 مريداً اسمياً بصيراً متمكناً قديماً العلم والارادة والكلام وقوله منزهاً عن حلول الحوادث غير معدود في
 هؤلاء (الركن الثالث في أفعاله تعالى) بالخلق (ومداره على عشرة أصول) وهي أن أفعال العباد مخلوقة لله
 تعالى لا خالق سواه (وانها) وان كانت كذلك لا يخرجها عن كونها (مكتسبة للعباد وانها) وان كانت
 كسباً للعباد فلا تخرج عن أن تكون (مرادة لله تعالى وانه تعالى متفضل بالخلق) والاقتراح (و) من
 الجائزات (ان له تعالى تكليف مالا يطاق) (انه) (له ايلام البريء) وتعيبه وانه (لا يجب عليه رعاية الاصلح)
 لعباده (وانه لا واجب الا بالشرع) دون العقل (وان بعث الانبياء جائز) ليس بمستحيل (وان نبوة نبينا محمد
 صلى الله عليه وسلم ثابتة مؤيدة بالمعجزات) الباهرة ثم ان هذه الأركان الثلاثة التي تقدم ذكرها في الالهيات
 والنبوات (الركن الرابع في السمعيات) وهي المتعلقة من السمع بما أخبر به صلى الله عليه وسلم
 (ومداره على عشرة أصول وهي اثبات الحشر) والنشر (وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان
 والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامام) الحق وفيه ذكر الخلفاء الاربعة وامامة أبي بكر رضي الله
 عنه بنص أو اختيار (وان فضل الصحابة على حسب تقديمهم وترتيبهم) في الخلافة (وشروط الامامة) بعد
 الاسلام والتكليف (وانه لو تعذر وجود الورع والعلم) فيمن يتصدى للامامة (حكم بانعقادها) فهذه
 عشرة فصار المجموع أربعين عقيدة هذا على طريق الاجال ثم شرع في تفصيل ذلك فقال (فأما الركن
 الاول من أركان الايمان في معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول الاصل الاول معرفة وجوده
 تعالى) وعبارة ابن الهمام في المسامرة العلم بوجوده تعالى وهو سهل لان العلم والمعرفة لغة شئ واحد
 واعلم أولان الالهيات وهي المسائل المبسوطة فيها عن الاله جل وعز أنواع ثلاثة الاول فيما يجب لله عز وجل
 الثاني فيما يستحيل في حقه تعالى الثالث فيما يجوز في حقه تعالى النوع الاول فيما يجب له تعالى
 فيما يجب له تعالى عشرون صفة وهل صفاته تعالى تنحصر في هذه العشرين أم لا والصحيح انها تابعة
 لكمالته وكمالاته لانهاية لها لكن العجز عن معرفة ما لم ينصب لنا عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤاخذ به
 بفضل الله تعالى ومفهومه ان ما قام عليه الدليل نؤاخذ بتركه وهي هذه العشرين صفة ومعنى كمالته
 لانهاية لها هل هو باعتبار علمنا أو باعتبار علم الله تعالى اما باعتبار علمنا فظاهر لنقصه وضعفه واما باعتبار
 علم الله فعناؤه علمها على ما هي عليه من عدم النهاية ويحتمل أن تكون لانهاية لها باعتبار لغة العرب لان
 العرب اذا كثرت الشئ يحكمون عليه بعدم النهاية وان كان في نفسه متناهياً كما تقول غنم فلان لا حصر
 لها ويحتمل أن تكون حكم عليها بعدم النهاية مراعاة للنفسية والسلبية لانها لانهاية لها وأما المعاني
 والمعنوية فهي متناهية لان كل ما دخل في الوجود فهو متناه فتضم ما يتناهى وهي المعاني والمعنوية الى
 ما لا يتناهى وهي النفسية والسلبية وتحكم على الجميع بعدم النهاية واعلم ان هذه الصفات العشرين في
 الحقيقة أقسام أربعة نفسية وسلبية ومعنوية وهذا على القول بثبوت الاحوال والاصح انه لا حال
 وحينئذ تكون الاقسام ثلاثة وعليه درج غالب المتكلمين فالاول من الصفات العشرين النفسية الوجود
 وهي التي أشار لها المصنف بقوله الاصل الاول معرفة وجوده ولم يمتثلوا للنفسية بغير الوجود وتفقدوا على
 تقديمه على غيره من الصفات لكونه كالاصل لها فوجب الواجب ان له تعالى واستحالة الاستحيالات عليه
 وجواز الجائزات في حقه كالفرع عنه وانما قلنا كالاصل ولم نقل أصلاً لان الوجود لو كان أصلاً حقيقة
 للزم حدوث بقية الصفات لان الاصل يتقدم على الفرع وليس كذلك والوجود صفة نفسية على المشهور

وأولى ما يستضاء به من
 الأنوار ويسلك من طريق
 الاعتبار ما أرشد إليه
 القرآن فليس بعد بيان
 الله سبحانه بيان وقد قال
 تعالى ألم نجعل الأرض
 مهادا والجبال أوتادا
 وخلقناكم أزواجا وجعلنا
 نومكم سباتا وجعلنا الليل
 لباسا وجعلنا النهار معاشا
 وبنينا فوقكم سباعا شدا
 وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا
 من المعصرات ماء نجاجا
 لنخرج به حبا ونباتا وجنات
 ألفافا وقال تعالى ان في
 خلق السموات والأرض
 واختلاف الليل والنهار
 والفلك التي تجري في
 البحر بما ينفع الناس وما
 أنزل الله من السماء من
 ماء فأحيا به الأرض بعد
 موتها وبث فيها من كل
 دابة وتصريف الرياح
 والسحاب المسخر بين
 السماء والأرض لايات
 لقوم يعقلون وقال تعالى
 ألم ترأ كيف خلق الله
 سبع سموات طباقا وجعل
 القمر فيهن نورا وجعل
 الشمس سراجا والله أنبئكم
 من الأرض نباتا ثم يعيدكم
 فيها ويخرجكم أخرجا
 وقال تعالى أفرايتم ما تمنون
 أن أنتم تخلقونه أم نحن
 الخالقون الى قوله للمقوين
 فليس يخفى على من معه
 أدنى مسكة من عقل اذا
 تأمل بأدنى فكرة مضمون
 هذه الآيات وأدار

لا توصف بالوجود أي في الخارج ولا بالعدم أي في الذهن لانها من جهة الاحوال عند القائل بها وهي
 الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معلة بعلة كالتميز مثلا للجرم فانه واجب للجرم مادام الجرم
 وليس ثبوته له معلا بعلة وقوله الحال أخرج المعاني والسلبية وقوله غير معلة بعلة أخرج الاحوال
 المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلافها معلة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات واعلم
 أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته
 وما سواه ممكن الوجود فالتعالى موجود واجب الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى فأشار
 المصنف الى الجواب بأن له دليلين نقل وعقل وقدم النقل فقال (وأولى ما يستضاء به من الأنوار ويسلك
 من طريق الاعتبار ما أرشد الله به) الى وجوده (عباده في القرآن) العزيز (فليس بعد بيان الله بيان)
 أرشد هم فيه بالآيات الدالة على وجوده تعالى (وقد قال تعالى ألم نجعل الأرض مهادا) أي كالمهد
 للصبي مصدر سمي به ما مهد ليقوم عليه (والجبال أوتادا) للأرض ولولاها لما استقرت (وخلقناكم
 أزواجا) ذكرًا وأنثى (وجعلنا نومكم سباتا) قطعنا من الاحساس والحركة استراحة للقوى الحيوانية
 وازاحة لكلالها (وجعلنا الليل لباسا) غطاء يستتر بظلمته من أراد الاختفاء (وجعلنا النهار معاشا)
 وقت معاش تتقلبون لتحصيل ما تعيشون به أو حياة تبعثون فيها عن زمكم (وبنينا فوقكم سباعا شدا)
 سبع سموات أقوياء محكمات لا يؤثر فيها مرور الدهر (وجعلنا سراجا وهاجا) أي متسللا وقادا والمراد
 الشمس (وأنزلنا من المعصرات) هي السحابة المتكاثفة أو الرياح التي حان لها أن تعصر السحاب أو الرياح
 ذوات الاغصير (ماء نجاجا) أي منصبا بكثرة (انخرج به حبا ونباتا) ما يقتات به وما يعتاق من التبن
 والحشيش (وجنات ألفافا) أي ملتفة بعضها ببعض ففي كل ذلك تذكريه بعض ما يعاينه الانسان من
 عجائب صنعه الدالة على وجوده وكمال قدرته (وقال تعالى ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل
 والنهار والفلك) أي السفينة (التي تجري في البحر بما ينفع الناس) والفلك لفظ مفردة كلفظ جمعه وهو
 جمع تكسير وعند الانخفش مما اشترك فيه لفظ الواحد والجمع كجنب وشلل وردسيو به هذا بقولهم
 فلما كان في الثنية (وما أنزل الله من السماء) أي السحاب (من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها) أي بعد
 يبسها وخلوها من النبات (وبث فيها من كل دابة) أي نشر فيها وفرق أنواع الدواب وفيه تلخيص الى ايجاد
 ما لم يكن موجودا (وتصريف الرياح) أي تقلبها من جهة الى أخرى تكون شمالات صير جنوبا ثم دورا
 ثم نكباء (والسحاب المسخر) أي المذلل المنقاد (بين السماء والأرض لايات لقوم يعقلون) أي يتدبرون
 ويفهمون ان هذه الآيات نصبت لماذا وما الغرض منها (وقال تعالى ألم ترأ كيف خلق الله سبع
 سموات طباقا) أي متطابقة بعضها فوق بعض كل منها طبق لما تحته (وجعل القمر فيهن نورا) أي
 منورا (وجعل الشمس سراجا) يتلألأ (والله أنبئكم من الأرض نباتا) هو مصدر أوحال وهذا من حيث
 ان بدء الانسان ونشأته من التراب وانه ينمو نموه وان كان له وصف زائد على النبات (ثم يعيدكم فيها
 ويخرجكم) أي الى أرض المحشر (اخراجا وقال تعالى أفرايتم ما تمنون) أي ما تقدفونه في الارحام من النطف
 (أأأنتم تخلقونه) تجعلونه بشرا سويا (أم نحن الخالقون الى قوله للمقوين) وهو قوله تعالى نحن قسدرنا
 بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ولقد علمتم النشأة الاولى
 فلو لا تذكرون أفرايتم ما تحرثون أنتم تزرعون أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما فظلمت تفكهمون
 انما لغرمون بل نحن محرومون أفرايتم الماء الذي تشربون أنتم أنتم أنتموه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء
 جعلناه أجاجا فلو لا تشكرون أفرايتم النار التي توردون أنتم أنتم أنتم شجرتها أم نحن المنشئون نحن
 جعلناها نارا تارة ومتاعا للمقوين (فليس يخفى على من معه أدنى مسكة) بضم الميم العسقل يقال ليس له
 مسكة أي عقل وليس به مسكة أي قوة (اذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات) الكريمة (وأدار

فبرهانه أن اجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى الاولى قولنا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالسببية والاضطرار فلا يحتاج فيها الى تأمل واقتدار فان من عقل جسمالاسا كالا متحركا كان لمن الجهل را كباوعن نهج العقل نا كبا الثانية قولنا ان ما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما ما بعد البعض وذلك مشاهد في جميع الاجسام ما شهد منها وما لم يشاهد فاما من سا كن الا والعقل قاض بجواز حركته واما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارئ منهما ما حادث اطريانه والسابق حادث لعدمه لوثبت قدمه لاستحالة عدمه على ما سيأتي بيانه وبرهانه في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس الثالثة قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبرهانه انه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها ولو لم تنقض تلك الحوادث بحملتها لا تنتهي النوبة الى وجود الحادث

الجسم انحص من الجوهر اصطلاحا لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين في المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف والمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدلل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاجسام المعبر بها عن الجواهر وفي ضمن ذلك حدوث الاعراض فانه اذا ثبت حدوث الاجسام ثبت حدوث الاعراض لا محالة لا فتقارها في تحققها الى الاجسام (فبرهانه ان اجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون) فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجا ويقال شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر وقيل كونان في آئين في مكانين كما ان السكون كونان في آن في مكان واحد والحركة في الكم انتقال الجسم من كمية الى أخرى كالتمو والذبول ولا تكون الا للجسم وفي السكف كنسخن الماء أو تبرده وتسمى حركة استحالة وحركة الاين حركة الجسم من محل الى آخر وتسمى نقله وحركة الوضع هي المستديرة المنتقلة به الجسم من محل لا شخر فان المتحرك بالاستدارة انما تبدل نسبة أجزائه الى اجزاء مكانه وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه والحركة العرضية ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لا شخر بالحقيقة كجالس السفينة والحركة الذاتية ما يكون عروضها ذات الجسم نفسه والحركة القسرية ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج كحجر مرمى الى فوق والحركة الارادية ما لا يكون مبدؤها بسبب آخر خارج مقارن للشعور والارادة كحركة الحيوان بارادته والحركة الطبيعية ما لا يحصل بسبب أمر خارج وليس بشعور واردة كحركة الحجر الى السفلى والسكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما من شأنه أن لا يتحرك لا يكون سكونا فالوصوف به هذا لا يكون متحركا ولا سا كبا (وهما حادثان وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى) جمع دعوى وهو قول يطالب به الانسان اثبات حق (الاول ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه) ظاهرة (مدركة بالسببية والاضطرار فلا يحتاج الى تأمل واقتدار فان من عقل جسمالاسا كالا متحركا كان لمن الجهل را كبا) أى سالك طريق الجهالة (وعن نهج العقل) أى طريقه (نا كبا) أى معرضا وهذا السياق للمصنف مأخوذ من سياق شيخه امام الحرمين في الرسالة النظامية الدعوى (الثانية قولنا ان ما حادثان) وقد استدلل عليها المصنف بطريقتين أشار الى الاولى منهما بقوله (يدل على ذلك تعاقبهما) أى كون كل واحد منهما يعقب الآخر أى يخلفه في محله عند ذهابه (ووجود البعض منهما دون البعض) واقضاؤهما أى ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (وذلك) أى التعاقب والانقضاء (مشاهد في جميع الاجسام وما لم يشاهد) من الاجسام الاسا كبا أو متحركا (فاما من سا كن الا والعقل قاض بجواز حركته) كالجبال مثلا فالعقل قاض بجواز الحركة فيها برزلة مثلا وكذا قاض علمها بقابلها ذهابا أو فضا أو تحاسا أو حديدا (وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارئ منهما حادث بطريانه والسابق حادث لعدمه) أى تجوز يماذ كرم من الحركة والقلب بجوز عروض الحوادث على محالها ومحال الحوادث حادث ثم أشار الى الطريق الثانى في الاستدلال بقوله (لانه) أى السابق من الحركة والسكون (لوثبت قدمه لاستحالة عدمه) وتجوز بطريانه الضد على محال هو تجوز بعدمه على ضد الذى كان بذلك المحل أو لضرورة ان الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالجوز بالذكور باعتبار النظر الى الضد الطارئ تجوز بالطريانه وبالنظر الى ضده هو تجوز بعدمه على هذا الضد قال ابن أبي شريف في شرح المسبارة والاولى ان تجوز بالطريانه يستلزم تجوز بعدمه لانه هو (على ما سيأتي بيانه وبرهانه) في الاصل الثالث (في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس) وان وجوده مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها الدعوى (الثالثة) وهى (قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبرهانه) انه (لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها) مرتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك أى حركانها اليومية (ولو لم تنقض تلك بحملتها) أى ما لا أول له من الحوادث (لا تنتهي النوبة الى وجود الحادث

الحاضر في الحال) لان الحركة اليومية المعينة مشروط بوجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهم جرا (وانقضاء ما لانهاية له) ووقع في نسخ المسيرة ما لا أول له بدل ما لانهاية له (محال) لانك اذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله فلا حظته وهم جرا على الترتيب لم تفض الى نهاية ودخول ما لانهاية له من الحوادث في الوجود محال وان لم يكن عدم افضالك الى نهاية لكان لتلك الحوادث أول وهو خلاف المفروض ثم شرع في الرد على الفلاسفة القائلين بكون قبل كل حادث حوادث لا أول لها فقال (ولانه لو كان للفلك دورا لانهاية له لكان لا يخلو عددها عن أن يكون شفعا وتراجيعا) أي زو جافردا (أولا شفعا ولا وتراجيعا) أن يكون شفعا وتراجيعا أولا شفعا ولا وتراجيعا فان ذلك جمع بين النفي والاثبات) وهما ضدان (اذني اثبات أحدهما نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن يكون شفعا) فقط (لان الشفع يكون وترا زيادة واحد) أي اذا ضم على العدد المشفوع آخر صار باعتبار ذلك وترا (فكيف يعوز ما لانهاية له واحد) وفي نسخة يعوزها واحد (مع انه لانهاية لا عدد لها فصل من هذا ان العالم لا يخلو من الحوادث فهو اذا حادث) أي حصل مما قرر أولا ان وجود الحادث الحاضر محال لانه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا أول لها لكن الحادث الحاضر ثابت ضرورة فانتفي ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فلا تنفاء وجود حوادث لا أول لها انتفي ملزومه وهو كون ما لا يخلو من الحوادث قديما ثبت نقيضه وهو ما لا يخلو عن الحوادث حادث (واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث) أي الموجد (من المدركات بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال وذلك الموجد هو الله سبحانه المقصود بالاسم الذي هو الله فانه اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذي يستند اليه ايجاد كل موجود وقال امام الحرمين شيخ المصنف في لمع الادلة حدوث الجواهر بني على أصول منها اثبات الاعراض ومنها اثبات حدوثها ومنها استحالة تعري الجواهر منها ومنها اثبات استحالة حوادث لا أول لها ومنها ان ما لا يسبق الحوادث حادث ثم بين ذلك في أصول الى أن قال وأما ابضاح استحالة حوادث لا أول لها فالدليل على ذلك ان دورات الافلاك تتعاقب وتقع كل دورة على اثر انقضاء التي قبلها فلو انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لانهاية لاعدادها ولا غاية لاآحادها لكان ذلك مؤذنا بانتهاء ما لانهاية لها اذا ما يحصره عدد ولا يضبطه حد لا يتقرر في العقول انقضاؤه ولا يتحقق في الاوهام انتهاءه فلما انقضت الدورات التي قبل الدورة الناجزة دل ذلك على نهاية اعدادها واذا تناهت انتهت الى أول ويطرد هذا الدليل في جملة المتعاقبات كالأولاد والوالدين والبذر والزرع ونحوها فاذا ثبتت هذه المقدمات ترتب عليها استحالة خلو الجواهر من الحوادث المستندة الى أول وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث على اضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار اه وقال شارحه شرف الدين بن التماسني اعلم أن هذه الحجة الزامية لا برهانية فانا لا يمكننا الاحتجاج بها على صحة مذهبنا ابتداء فانها تطرأ في نعيم الجنان فانه يمكن أن تقطع منه عشر دورات مثلا ثم تطابق ما بين الجنتين ويطرد الدليل الى آخره ولانا نقول ان علمه تعالى يتعاقب بما لانهاية له وكذلك ارادته وقدرته ومتعلقات العلم أكثر من متعلقات القدرة والارادة مع ان متعلقات العلم بعضها أكثر من بعض وكذلك تضعيف الآحاد والعشرات والمئين والالوف كل مرتبة منها لا تنهاى مع تطرق الزيادة والنقصان والاقل والاكثر وأما قوله فاذا ثبتت هذه المقدمات الخ فواضح الا انه يرد عليه انه ادعى حدوث العالم وفسر العالم بكل موجود سوى الله تعالى واستدل على حدوث الجواهر والاعراض ولا تتم دعواه ما لم يبين انحصار العالم فيها فان الخصم يدعى وجود جواهر عقلية ممكنة في نفسها واجبه بغيرها بسميها عقولا ونفوسا ملائكية ويثبتها وسائط ومعدات ولم يقيم دليلا على ابطالها والجواب من وجهين أحدهما أن القائل قائلان أحدهما يقول بالايجاب

الحاضر في الحال وانقضاء ما لانهاية له محال ولانه لو كان للفلك دورات لانهاية لها لكان لا يخلو عددها عن أن تكون شفعا أو ترا أو شفعا وتراجيعا أولا شفعا ولا وتراجيعا أن تكون شفعا وتراجيعا جميعا أولا شفعا ولا وتراجيعا فان ذلك جمع بين النفي والاثبات اذني اثبات أحدهما نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن يكون شفعا لان الشفع يصير وترا زيادة واحد وكيف يعوز ما لانهاية له واحد ومحال أن يكون وترا اذا الترتيب يصير شفعا بواحد فكيف يعوزها واحد مع انه لانهاية لاعدادها ومحال أن يكون لا شفعا ولا وترا اذ له نهاية فتحصل من هذا أن العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث من المدركات بالضرورة

الذاتي وتدم الاجسام واثبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف والاخر يقول بحدوث الاجسام ونفي الایجاب الذاتي ونفي الوسائط وهم الموحدون وقد أقام الدليل على حدوث الاجسام بالانخبار فلزم نفي الایجاب الذاتي والوسائط المذكورة اذ لا قائل بالعصل الثاني ان تلك العقول والنفوس المجردة لا تخلو اما أن تكون متناهية أو غير متناهية فان كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات مالا نهاية له وقد أبطلناه وفي ضمنه اثبات علل ومعلولات لا تنهاهى وهم يأبونه وان كانت متناهية محصورة في عدد لزم افتقار ذلك الى مخصص والمخصص لا يخلو اما أن يكون موجبا بالذات أو فاعلا بالاختيار والموجب بالذات لا يخصص مثلا على مثل ونسبته الى ما زاد على ذلك العدد والى مادونه نسبة واحدة وان خصص ذلك بإيجاده واختياره فكل واقع حادث اذ الفاعل المختار لا بد أن يقصد الى إيجاد فعله والقصد الى إيجاد الموجود محال فلا بد أن يسبق عدمه وجوده ليصح القصد الى إيجاد فيكون حادثا الى هنا كلام ابن التلمساني ثم قال امام الحرمين اذا ثبتت الحوادث فهي جائزة الوجود اذ يجوز تقدير وجودها ويجوز تقدير استمرار العدم بدلا من الوجود فاذا اختلفت بالوجود الممكن افترقت الى مخصص ثم يستحيل أن يكون المخصص طبيعة عند مثبتها بالاختيار لها وهي موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع فان كانت الطبيعة قديمة لزم قدم آثارها وقد وضع حدوث العالم وان كانت حادثة افترقت الى محدث ثم الكلام في محدثها كالسكلام فيها وينساق هذا الكلام الى اثبات حوادث لا أول لها وقد تبين بطلان ذلك فوضع ان مخصص العالم صانع مختار موصوف بالاختيار والاقتدار اه قال ابن التلمساني هذا الفصل اشتمل على ثلاثة أمور الاول احتياج العالم الى محدث ومقتض والثاني تقسيم المقتضى الى ثلاثة فاعل بالاختيار وموجب بالذات ومقتض بالطبع والثالث ابطال العلة والطبيعة ليعين انه فاعل مختار أما الاول فاحتج عليه بان وجود العالم في الوقت المعين مع جواز أن يتقدم على زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بساعات يفتقر الى مخصص لا ممتنع ترجح الممكن بنفسه لان كل ما ليس له التريج من نفسه فترجح من غيره الثاني وهو تقسيم المقتضى الى ثلاثة أمور فلان كل مقتض لا يخلو اما أن يصح منه الامتناع من الفعل أولا فان صح فهو الفاعل المختار وان لم يصح فلا يخلو اما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أولا فان توقف فهو الطبيعة وان لم يتوقف فهو العلة وأما الثالث وهو ابطال كون المقتضى لتخصيص العالم علة فلان العلة لا تخلو اما أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت قديمة لزم قدم مقتضاها وهو العالم وقد أثقنا الدليل على حدوثه وان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وأما ابطال كون المقتضى له طبيعة فلانها لا تخلو أيضا اما أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وهما مجالان وان كانت قديمة فلا تخلو اما أن يكون معها مانع في الازل أولا فان كان معها مانع في الازل وجب أن يكون قديما واذا كان قديما استحال عليه العدم فوجب أن لا يوجد مقتضاها وقد وجد هذا خلف وان لم يكن معها مانع في الازل وجب حصول مقتضاها أرزلا فيلزم قدم العالم وقد أثقنا الدليل على حدوثه اه وقال شيخ مشايخنا أبو الحسن الطولوني في املائه على البخاري أعلم أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وما سواه ممكن الوجود فالثاني تعالى موجود واجب الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى يقال حدوث هذا العالم فانه موجود وله حقائق ثابتة مشاهدة وانه منحصر في جواهر واعراض فلو قال القائل ما الدليل على حدوثه يقال مشاهدة تغيره فان كل متغير حادث وتغيره من حركة الى سكون ومن سكون الى حركة مشاهد لكل أحد وملازم الحادث حادث فلو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين راجعا على مساويه بلا سبب وهو محال فدل على أن الذي رجع جانب الوجود بعد العدم وأحدث هذا العالم

هو الله سبحانه وتعالى ويستحيل أن يكون الحادث وهو الذي يمكن الوجود موجودا ويكون الذي أوجده
بعد أن لم يكن شيئا ليس بوجود بل هو موجود واجب الوجود اه وقال السبكي في شرح عقيدة ابن
الحاجب اعلم أن حكم الجواهر والاعراض كلها الحدوث فإذا العالم كله حادث وعلى هذا إجماع
المسلمين بل كل الملل ومن خالف في ذلك فهو كافر لمخالفة الإجماع القطعي وهذا المطلب مما يكفي السمع
لعدم توقفه عليه لحصول العلم بوجود الصانع بإمكان العالم وإمكانه ضروري ثم أقام البرهان على
حدوث الجوهر وأن الجوهر لا يخلو عن عرض والعرض حادث فالجوهر لا يخلو عن الحادث ومالا
يخلو عن الحادث لا يسبقه اذ لو سبقه لخلأ عنه ومالا يسبق الحادث حادث فالجوهر حادث قال وهو
أشهر حجج أهل النظر العقلي قال وقد يقال على وجهه أنخص وأتم وهو أن كل ما سوى الواجب
يمكن وكل ممكن حادث فالعالم حادث أما المقدمة الأولى فظاهرة وأما الثانية فلأن الممكن يحتاج في
وجوده إلى موجد والموجد لا يمكن أن يوجد حال وجوده والا لكان أيجادا للموجد وهو محال
فيلزم أن يوجد حال لا وجوده فيكون وجوده مسبوقا بعدمه وذلك حدوثه وهو المطلوب قال وأما
أهل الحديث فقد ثبت عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان
الله ولا شيء قبله وفي طريق ولا شيء غيره وفي طريق ولا شيء معه وقد ثبت الإجماع بل إجماع الكتب
السموية كلها كما نقله الفخر في شرح عيون الحكمة وجعل العمدة في هذه المسئلة الإجماع قال وأما
طريق الصوفي فيقول بما تقدم ثم يقول بلسان التنبيه مشيرا إلى ما يخصه من وجود كل شيء له
اعتباران اعتبار من حيث صورة ذاته واعتبار من حيث صورة العلم به فالصورة الأولى صورة عينية
والثانية صورة علمية واعتبر نفسك فأنك تجد الآثار التي تبدو عنك لها صورتان صورتها العلمية
من حيث أنها في ذهنك وصورتها العينية وهو ما بدا عنك مطابقا لملكك فالأشياء أمان من حيث صورتها
العينية فحادثه قطعا وذلك هو وجودنا الذي يدرك منه وفيه تعيننا وهذا يجده كل مدرك عاقل من نفسه
والعالم كله متمثل ولا تفاوت فيه وقد ارتفع النزاع في ذلك قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت وقال إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا وقال عليه السلام اللهم رب ورب
كل شيء أنا شهيد أن العباد كلهم أخوة وأمان من حيث صورتها العلمية أعني علم الله بها فذلك غيب
عنا والله أعلم بغيبه فهذا ما نبه عليه الصوفي وغايته الرجوع إلى العجز الذي هو كمال الإدراك والتسليم
لما في علم الله من حيث علم الله ومن فهم هذا التنبيه فهم المسئلة الصعبة التي أشار إليها الشيخ ابن
عطية الله في أول التنوير اه * (تنبيه) * جعل الوجود صفة ظاهرة على القول بأنه زائد على الذات وهو
الذي عليه الفخر والجمهور وأما على القول بأنه عين الذات مطلقا كما عليه الأشعري فجعله صفة للذات
نظرا إلى أنها توصف بها في اللفظ فيقال ذات الله موجودة وقال السبكي اختلفوا في أن وجود الشيء
هل هو عين ذاته أو زائد عليه أو الفرق بين الواجب والممكن ثالثا إن كان واجبا فهو عين ذاته
ورابعا لأصحاب الأحوال أنه صفة نفسية في الواجب ليس عينه ولا غيره ومذهب أبي الحسن الأشعري
أنه عينه مطلقا اه وفي شرح جمع الجوامع والاهم أن وجود الشيء في الخارج واجبا كان وهو الله
أو ممكنا وهو الخلق عينه أي ليس زائدا عليه وقال كثير من المتكلمين غيره أي زائد عليه بأن يقوم
الوجود بالشيء من حيث هو أي من غير اعتبار الوجود والعدم وإن لم يخل منهما ذات وقال الحكماء
أنه عينه في الواجب غيره في الممكن فعلى الأصح المعدوم الممكن الوجود ليس في الخارج وإنما يتحقق
بوجوده فيه وكذا على القول الآخر عند أكثر القائلين به وذهب كثير من المعتزلة إلى أنه شيء أي
حقيقة متفردة * (تنبيه) * الموجودات أربعة أقسام موجود لأوّل له ولا آخر له وهو مولانا جل وعز
وموجود له أوّل وآخر وهو ما سواه من عالم الدنيا وموجود له أوّل وليس له آخر وهو عالم الآخرة

وموجوده آخر وليس له أول وهو عدم العالم المنقطع بوجوده (الاصل الثاني) لما فرغ من ذكر
الصفة النفسية التي هي الوجود من جملة الصفات العشرين وهو القسم الأول شرع في ذكر الصفات
السلبية فأشار إلى أولها وهو القدم بقوله (العلم بان الباري تعالى قديم لم يزل) وأما بقية الصفات
السلب التي ذكرها المتأخرون ولا في كتبهم وهي البقاء ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية
فإنها تؤخذ من سياق المصنف على طريقة المتقدمين مفرقة على طريق التلويح والاشارة من غير
ترتيب ثم القدم هي صفة سلبية على الاصح أي ليست بمعنى موجود في نفسه كالعلم مثلا وإنما هي عبارة
عن سلب العدم السابق على الوجود وإن شئت قلت هو عبارة عن سلب الأزلية للوجود وإن شئت
قلت هو عبارة عن سلب الافتتاح للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى القدم في حقه تعالى وفي حق
صفاته ويطلق القدم على معنى آخر وهو توالي الأزمنة على الشيء وإن كان محدثا ومنه قوله تعالى
حتى عاد كالعرجون القديم وهذا المعنى محال في حقه سبحانه وتعالى لأن وجوده جل وعز لا يتقيد
بزمان ولا مكان لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما إلا ما هو حادث وهل يجوز أن يتلفظ بالقديم
في حقه تعالى فنراعى معناه جوره ومن راعى كونه لم يرو نصا يمنع لان الاسماء توقيفية ومنهم من أورده
فيه نصا من السنة فعلى هذا يصح وقد أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول فراجعه ودل عليه من القرآن
قوله تعالى وما نحن بمسبوقين (أزلى) نسبة إلى الأزل وهو القديم كما في الصحاح وتهذيب فهو حينئذ
بمعنى القديم وقيل منسوب إلى لم يزل قاله الزنجشيري وتقدم البحث فيه في الفصل الأول (ليس لوجوده
أول بل هو الأول قبل كل شيء وقبل كل ميت وحى) أي لم يسبق وجوده عدم بمعنى ان القدم في حقه
تعالى بمعنى الأزلية التي هي كون وجوده غير مستفتح قال المصنف في الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم
بمعنى في حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفى عدم سابق فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات
القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل إلى غير نهاية اه وقال
أبو منصور التميمي اختلف المتكلمون فيما يجوز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وفي معناه على
أربعة مذاهب وكان شيخنا الأشعري يقول ان معناه المتقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان
تقدم بلا ابتداء كتقدمه تعالى وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وتقدم بغاية كتقدم بعض
الحوادث على بعض وأجاز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وعلى صفاته الأزلية وقال ان القديم قديم
لنفسه لا معنى يقوم به فلا ننكر وصف صفاته الأزلية بهذا الوصف كما ننكر وصفها بالوجود اذ كان
موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس لقلا نسي ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهو لاء
يقولون انه تعالى قديم بمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قدعة
ولا محدثة وزعم معمر وأتباعه من المعتزلة الحق ان الله لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالما في الأزل
بنفسه لان من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم ونفسه ليس لغيره وزعم الباقيون من القدرية
أن القديم هو الاله ونفوا صفاته الأزلية وقالوا لو كانت الصفات أزلية لشاركتها في القدم ولوجب أن
تكون آلهة لان الاشتراك في القدم يوجب التماثل وقد بينا في أول الكتاب أن الاشتراك في القدم
لا يوجب تماثلا كما أن الاشتراك في صفة الحدوث لا يوجب تماثلا اه وقال السبكي اعلم أن الاشاعرة
اختلفوا في صفة القدم فنقل عن الشيخ انها من صفات المعاني وهو قول عبد الله بن سعيد وقيل من
الصفات النفسية واليه رجع الشيخ والحق انها من الصفات السلبية فلا يكون من الصفات النفسية ولا
المعنوية اذ السلب داخل في مفهومه اذ القدم هو عدم سببية العدم على الوجود وقد تقدم ذلك اه
قال المصنف (وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لا يتقرر) أي احتاج (إلى محدث) وبيانه انه لو لم
يكن قديما لكان حادثا لوجب انحصار كل موجود في القدم والحدوث فهما انتفى أحدهما تعين

* (الاصل الثاني) العلم
بان الله تعالى قديم لم يزل
أزلى ليس لوجوده أول بل
هو أول كل شيء وقبل كل
ميت وحى وبرهانه انه لو
كان حادثا ولم يكن قديما
لا يتقرر هو أيضا إلى محدث

الآخر والحدوث على الله عز وجل مستحيل لانه يستلزم له محدث لما تقدم في حدوث العالم ان كل
 حادث لابد له من محدث فينقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بمسمى كلمة الجلالة
 وان لم يكن قديما كان حادثا (واقترع محدثه الى محدث ويتسلسل ذلك الى غير نهاية وما تسلسل) لا الى
 نهاية (لم يتحصل) أى ان تسلسل هكذا لم يزل عدم حصول حادث منها أصلا لما سبق أن المحال وهو
 وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وأيضا فان التسلسل يؤدي الى
 فراغ ما لانهاية له وذلك لا يعقل وان كان الامر ينتهي الى عدد متناه فيلزم الدور وهو محال أيضا لانه
 يلزم عاينه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها فاذا كان الحدوث يؤدي الى الدور أو التسلسل المحالين
 لزم أن يكون محالا (أو ينتهي الى محدث قديم هو الأول) وهو مسمى كلمة الجلالة (وذلك هو المطلوب
 الذي سميناه صانع العالم وبارئه ومحدثه ومبدئه) على غير مثال سابق قال ابن الهمام في المسابرة وتلميذه
 ابن أبي شريف في شرحه بل اللزوم هنا بطريق أولى من الطريق الذي ذكر في استلزام حوادث
 لا أول لها استحالة وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتيب على أى ترتيب معلول على علة فتكمل مرتبة
 من مراتبه علة لوجود ما يليها غير أن إيجاد كل لا آخر الذي يليه بالاختيار كما ينبه عليه قولهم
 افتقر الى محدث قال الشارح وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة
 وهو أن العلة توجب المعلول وذلك أى الطريق المذكور في حوادث لا أول لها لم يفرض فيه غير
 ترتب تلك الحوادث في الوجود دون تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه لكن حصول الحوادث
 ثابت ضرورة بالحس والعقل فيجب أن ينتهي حصولها في الوجود الى موجد لا أول له ولا يراد
 بالاسم الذي هو الله الا ذلك وقال امام الحرمين في الارشاد فان قيل اثبات موجد لا أول له اثبات
 أوقات متعاقبة لانهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا في أوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث
 لا أول لها وقد تبين بطلانها قلنا هذا ركن من ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا
 وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات التعبير بالاوقات عن
 حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن
 يفارقه موجود آخر اذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت
 الاوقات موجودة لا فتقرت الى أوقات وذلك يجر الى جهالات لا يتحملها عاقل فالبارئ تعالى قبل حدوث
 الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث اه وهذا الذي ذكره امام الحرمين قد زاده وضوحا
 ابن التمساني في شرح اللمع لامام الحرمين فقال ماضيه فان قيل القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة
 لانهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود وبقاؤه الابزمان وأنتم لا تقولون به قلنا الزمان يطلق باعتبارات
 ثلاث وكلها متتفية بالنسبة الى البارئ تعالى الأول الاطلاق العرفي وهو مرور الليالي والايام وذلك
 تابع لحركات الافلاك وقد أقمنا الدليل على حدوث العالم فقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار وكان الله
 ولا شيء معه الثاني ما اصطح عليه المتكلمون وهو مقارنة متحدد لمحدد توقفا للمجهول بالمعلوم وذلك
 يختلف بالنسبة الى السامع فتقول ولد النبي صلى الله عليه وسلم عام الفيل فتجعله وقتا لمولده صلى الله
 عليه وسلم وزمانا له ان يعلم عام الفيل ولا يعلم مولده صلى الله عليه وسلم وتقول عام الفيل مولد النبي صلى
 الله عليه وسلم فتوقته بمولده صلى الله عليه وسلم لمن يعلمه ولا يعلم عام الفيل فهو أمر فرضي وذلك لا يتحقق
 في الازل أو لا يتجدد في الازل ويطلق في اصطلاح الحكماء على أمر حركة الفلك وهو تابع لحركات
 الافلاك فلا يكون أزليا فبأى معنى فسر الزمان لا يكون أزليا اه ثم هذا الذي ذكره المصنف من
 الاستدلال على قدم البارئ تعالى هو المشهور بين المتكلمين وهو الذي اقتصر عليه الجاهل من
 المتقدمين وزاد بعضهم فقال ودليل ثان وهو انه تعالى واجب لذاته والواجب لذاته لا يقبل الانتفاء

واقترع محدثه الى محدث
 وتسلسل ذلك الى ما لانهاية
 وما تسلسل لم يتحصل أو
 ينتهي الى محدث قديم هو
 الاول وذلك هو المطلوب
 الذي سميناه صانع العالم
 ومحدثه وبارئه ومحدثه
 ومبدئه

بحال فيلزم قدمه وبقاؤه قاله ابن التلمساني واقتصر على هذا الدليل السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب وقرره بما نصه صانع العالم واجب الوجود وكل واجب الوجود فوجوده من ذاته وكل ما هو موجود من ذاته فعدمه محال وكل ما عدمه محال لم يمكن عدمه قط وكل ما لا يمكن عدمه قط فهو قديم فصانع العالم قديم وبالجملة فالقدم من اللوازم البينة لذات الواجب وثبوت مستلزم المستلزم مستلزم لثبوت اللازم اه وهذا كقولهم مساوي المساوي مساو وأما دليل قدمه تعالى عند المحدث فيقول قال تعالى لم يلد ولم يولد وقال تعالى هو الأول وقال صلى الله عليه وسلم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء الحديث أخرجه أبو داود والترمذي فلم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لكان قبله شيء وأما الصوفي فإنه يقول كل قضية بديهية فلوازمها البينة بديهية وهذا لازم بين ثبوت الوجود الذاتي اذ كلما تصور القدم ووجود الواجب لزم جزم العقل بوجودهما * (تنبيه) * قال شيخ مشايخنا في أملائه اعلم أن القديم أنحص من الأزلي لان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والأزلي لا ابتداء لوجوده وجوديا كان أو عدميا فكل قديم أزلي ولا عكس ويفترقان أيضا من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغير أو زوال بخلاف الأزلي الذي ليس بقديم كعدم الحوادث المنقطع بوجوده * (تكميل) * قال ابن جماعة التقدم خمسة الأول بالعلة كحركة الاصبع على الخاتم الثاني بالذات كالواحد على الاثنين والثالث بالشرف كأبي بكر على عمر والرابع بالرتبة كالجنس على النوع والخامس بالمكان كالامام على المأموم (الاصل الثالث العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا) كونه (أبديا) أي (ليس لوجوده آخر) أي يستحيل أن يلحقه عدم وهذه الصفة هي الصفة الثانية من الصفات السلبية على الاصح المعبر عنها بالبقاء وهو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانتهاء للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانقضائية للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى البقاء في حقه تعالى وحقق صفاته ويطلق البقاء بمعنى آخر وهو مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهذا محال في حقه تعالى لما عرفت من استحالة تقييد وجوده بالزمان وقال أبو منصور التميمي اختلف أصحابنا في معنى الباقي وحقيقته فمن قال منهم ان الباقي ما قام به البقاء امتنع من وصف صفات الله تعالى القديمة بذاته بأنها باقية وقال انها موجودة أزلية قائمة بالله عز وجل ولا يقال فيها انها باقية ولا فانية هذا قول عبد الله بن سعيد وأبي العباس القلانسي ومن قال ان الباقي ماله بقاء ولم بشرط قيام البقاء به كإذهب اليه أبو الحسن الأشعري فإنه يقول ان الصفات الأزلية القائمة بالله باقية دائمة واختلف أصحابه في كيفية وصفها بالبقاء فمنهم من قال كل صفة منها باقية لنفسها ونفسها بقاء لها وبقاؤه بقاء لنفسه وهذا اختيار أبي اسحق الاسفرايني ومنهم من قال بقاء الباري بقاء لنفسه ولصائر صفاته الأزلية وهذا اختيار أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك وبه نقول اه ثم أشار المصنف الى دليله النقل فقال (فهو الأول) وهو دليل كونه أزليا (والآخر) وهو دليل كونه أبديا (والظاهر والباطن) وهو في كتابه العزيز وجاء بمثله في الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي كما تقدم وهذا هو دليل المحدث أيضا وأما الصوفي فدليله في الابدية كدليله في الأزلية (لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه) وهذا القول مبني على المشهور من أن القديم أنحص من الأزلي كما تقدم بيانه قال شيخ مشايخنا فليست الاعدام أزلية قديمة حتى يرد ما قاله ابن التلمساني من أن الاعدام الأزلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لا يزال لانعدامها بالوجود ويمكن أن يجاب على تسليم الترادف بان ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام ثم شرع في ذكر الدليل العقلي فقال (وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلو اما أن ينعدم بنفسه) بان يكون انعدامه أثرا لقدرته (أو) ينعدم (بعدم يضاذه) فيمتنع وجوده معه قال ابن أبي شريف وسكت عن المثل والخلاف لانه

* (الاصل الثالث) * العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا أبديا ليس لوجوده آخر فهو الأول والآخر والظاهر والباطن لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلو اما أن ينعدم بنفسه أو بعدم يضاذه

لا يتوهم صلاحيتها لغلبة انعدام المثل والخلاف (و) انعدامه بنفسه باطل (لانه لو جاز أن ينعدم شيء
يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شيء بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج
طريان العدم الى سبب) وقرره ابن الهمام بوجه آخر فقال لانه لما ثبت انه الموجد الذي استندت
اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون وجوده له من نفسه أي
اقتضت ذاته المقدسة اقتضاء تاما فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحال أن تؤثر ذاته
عدمها لان ما بالذات أي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها اه وقد تختصر العبارة عن ذلك
فيقال لانه واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاءه كما يلزم قدمه واليه أشار ابن التلمساني
ومنهم من قال في برهان بقائه تعالى انه لو لحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التي يجوز عليها
الوجود والعدم وكل ممكن لا يكون وجوده الا حادثا تعالى الله عن ذلك ويلزم الدور أو التسلسل فتبين
ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وهو المطلوب (وباطل) أيضا (أن ينعدم بعدم بضاد لان
ذلك المعدم) أي الضد المقتضى نفسه اما قديم أو حادث لا يجوز الا قول لانه (لو كان قديما لما تصور
الوجود معه) أي لزم انتفاء وجود الباري تعالى مع ذلك الضد من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع
الاجتماع بين الشئين الذين اتصفا به (وقد ظهر بالاصلين السابقين) الاول والثاني (وجوده) تعالى
بنفسه (وقدمه) أرلا (فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده) أي هذا محال لما مر من أن التضاد
يمنع الاجتماع (فان كان الضد المعدم حادثا كان محالا) أي ولا يجوز الثاني أيضا وهو كون الضد حادثا
(اذ ليس الحادث في مضادته) أي باعتبار مضادته للقديم (حتى يقطع) أي بحيث يقطع الحادث
(وجوده) أي وجود ضده القديم (بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع) أي بحيث يدفع
القديم (وجوده) أي وجود ضده الحادث (بل) القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في
قطع وجود ضده القديم ورفع لانه (الدفع اهون من القطع والقديم أقوى من الحادث) وقرره هذا
البرهان ابن التلمساني في شرح اللمع بأبسط من ذلك فقال عدم الشيء متى كان جائرا قديما يكون معدوما
لا انتفاء ما يوجد أول وجود ما ينفيه وكل ما يتوقف وجوده عليه فهو شرط في وجوده فلو انعدم لعدم
ذلك لم يخل ذلك اما أن يكون حادثا أو قديما ولا جائز أن يكون القديم مشروطا بشرط حادث لما فيه
من تقدم المشروط على الشرط وان كان قديما فالقول في عدمه كالقول في عدم المشروط ويتسلسل
وان فرض عدمه لوجود ما ينفيه فلا يخلو ذلك المعدم اما أن يعدمه بذاته أو بإيثاره واختياره فان أعدمه
بذاته فلا يخلو اما أن يعدمه بطريق التضاد فان التضاد مفعول واحد من الجانبين فليس اعدام الطارئ
الحاصل لما فاته له بأولى من منع الحاصل الطارئ أو لا بطريق التضاد لا جائز أن يعدمه بطريق
التضاد فان أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو اما أن يقوم به أولا فان قام به وهو مقتض عدمه لزم
أن يجامع وجوده عدمه فانه من حيث كونه محلا يستدعي أن يكون حاصلا وجودا ومن حيث
كونه أثرا يستدعي أن يكون معدوما وان لم يقم به فنسبته اليه والى غيره نسبة واحدة فليس اعدامه
بأولى من اعدامه بغيره وان أعدمه بإيثاره واختياره فالأثر المختار لا بد له من فعل والعدم لا شيء ومن
فعل لا شيء لم يفعل شيئا ولان المعدم له أيضا اما أن يكون نفسه أو غيره لا جائز أن يعدم نفسه ضرورة
وجود الفاعل حال وجود فعله فيجامع وجوده عدمه ولا جائز أن يعدمه غيره لقيام الدليل على
وحدانيته وقد قيل ان العقلاء لم يتفقوا على مسألة نظرية الا هذه المسألة وهو أن القديم لا يعدم
(الاصل الرابع العلم بانه تعالى ليس بجوهر يتخيز) أي يختص بالكون في الحيز خلافا للنصارى
وقوله يتخيز صفة كاشفة لا تخصه لان من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر (بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر

ولو جاز أن ينعدم شيء
يتصور دوامه بنفسه
لجاز أن يوجد شيء يتصور
عدمه بنفسه فكما يحتاج
طريان الوجود الى سبب
فكذلك يحتاج طريان
العدم الى سبب وباطل أن
ينعدم بعدم بضاده لان ذلك
المعدم لو كان قديما لما تصور
الوجود معه وقد ظهر
بالاصلين السابقين وجوده
وقدمه فكيف كان وجوده
في القدم ومعه ضده فان كان
الضد المعدم حادثا كان
محالا اذ ليس الحادث في
مضادته للقديم حتى يقطع
وجوده بأولى من القديم
في مضادته للحادث حتى
يدفع وجوده بل الدفع
اهون من القطع والقديم
أقوى وأولى من الحادث
*(الاصل الرابع) العلم
بانه تعالى ليس بجوهر
يتخيز بل يتعالى ويتقدس
عن مناسبة الحيز وبرهانه
أن كل جوهر

متخير فهو مختص بمخيره ولا يخلو من أن يكون ساكنا فيه (أو متحركا عنه) لانه لا ينقل عن أحدهما (فلا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) لما عرفت في سابق فمكان لا يخلو عن الحوادث (وملا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه في الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهر استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التخيير ولوازمه كالجبهة وسيأتي بيان ذلك في أصل مستقل (ولو تصور جوهر متخير قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم) وهو باطل (فان سماء مسم جوهر اولم يرد به المتخير) أي قال لا كالجواهر في التخيير ولوازمه من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (كان مخطئا من حيث اللفظ لامن حيث المعنى) لمثل ما سيأتي في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لالغة ولا شرعا وفي اطلاقه ايهام نقص تعالى الله أن يتطرق اليه نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدارا قال النسفي في شرح العمدة وقالت النصارى وابن كرام يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرنا قلنا الجوهر في اللغة عبارة عن الاصل وسمى الجزء الذي لا يتجزأ جوهر لانه أصل المركبات والله تعالى ليس بأصل للمركبات فلم يكن جوهر اولان الجوهر هو المتخير الذي لا ينقسم ولا يخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثا لما مر ولفظ الجوهر لا ينبئ عن القائم بالذات لغة بل ينبئ عن الاصل وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة واخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه حذاه جهل فاحش اه وقال السبكي اعلم أن الجوهر على اصطلاح المتكلمين هو المتخير القائم بنفسه وعلى اصطلاح غيرهم هو الموجود لافي موضوع والموضوع هو الجسم فهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر على الاصطلاح الاول لضرورة افتقار الجوهر الى الخيز ولا على الثاني والا لكان وجوده زائدا على ذاته فيكون ممكنا ضرورة لان المعنى من قوله -م الموجود لافي موضوع أي الذي اذا وجد كان لافي موضوع وذلك يقتضي الزيادة قطعا وكل من وجوده زائد فهو ممكن كما علم في محله وأيضا فان ذلك التفسير للجوهر الذي هو أحد أقسام الممكن ضرورة ان الممكن جوهر وغير جوهر وأما من فسر الجوهر بأنه قائم بنفسه كالنصارى فلا نزاع الا في الاطلاق اذ الاطلاق موقوف على التوقيف ولم يرد في ذلك توقيف اه (الاصل الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر) فردة وهي الاجزاء التي لا تتجزأ (اذ الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر واذا بطل كونه جوهر ا مخصوصا متخييرا) كما بين في الاصل الذي قبله (بطل كونه جسما) أي ابطال كونه جوهر ا يستقل بابطال كونه جسما (لان كل جسم مختص بمخير) هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد (ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلوه عن) الا كوان مثل (الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار) فهذه لوازم توجد في الجسمية زيادة عن الجوهر (وهذه سمات الحدوث) فان كلا منها ينافي الوجوب الذاتي لاقتضاها الاحتياج وقال السبكي لو كان تعالى جسما لكان مركبا ولو كان مركبا لكان مفتقرا ضرورة ان كل مركب متوقف وكل متوقف مفتقر ولو كان مفتقرا لكان ممكنا وقد فرض واجب الوجود هذا خلف وقد يقال لو كان الصانع مركبا فصفت الالهية كالعالم مثلا لا يخلو اما أن تقوم بكل جزء فيلزم تعداد الاله وهو محال أو وجود المعنى الواحد في متعدد وهو محال أو بالبعض دون البعض فيلزم الاختصاص بالغير أو بالترجيح من غير مرجح أو بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها والا فليس الا اجزاء المتلاصقة فتاقد ل لازم اه وقال النسفي في شرح العمدة الجسم اسم للمركب فن أطلقه وعني به المتركب كاليهود وغلاة الروافض والحنابلة فهو مخطئ في الاسم والمعنى لانه ان قام علم واحد وقدره واحدة وارادة واحدة بجميع الاجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال المتعددة وان قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدره على حدة وارادة

متخير فهو مختص بمخيره ولا يخلو من أن يكون ساكنا فيه أو متحركا عنه فلا يخلو عن الحركة أو السكون وهما حادثان وملا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متخير قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم فان سماء مسم جوهر اولم يرد به المتخير كان مخطئا من حيث اللفظ لامن حيث المعنى (الاصل الخامس) العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر اذ الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر واذا بطل كونه جوهر ا مخصوصا متخييرا بطل كونه جسما لان كل جسم مختص بمخير ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث

على حدة فيكون كل جزء موصوفاً بصفات الكمال فيكون كل جزء لها فيفسد القول به كما فسد بالهين
فان لم يكن موصوفاً بهذه الصفات فيكون موصوفاً باضدادها من سمات الحدوث اذ كل قائم بالذات يجوز
قبوله للصفات وما لا يقوم به فانما لا يقوم لقيام الضدية ولو كان موصوفاً بصفات النقصان لكان محدثاً
ولا نأخذ دللنا على أن العالم بجميع أجزائه محدث والاجسام من العالم فيكون محدثاً والالم يجب أن
يكون قديماً أزلياً فيمنع أن يكون جسماً ضرورية (ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن
تعتقد الالهية للشمس والقمر) كما ضل فيه الصابئة (أو شئ آخر من أقسام الاجسام) كما ضل فيه
الوثنية والسمينية (فان تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسمها من غير ارادة التأليف من الجواهر)
وقال لا كالاجسام يعني في لوازم الجسمية كبعض الكرامية والحنابلة حيث قالوا هو جسم بمعنى
موجود أو بمعنى انه قائم بنفسه (كان ذلك غلطاً في الاسم) لافي المعنى (مع الاصابة في نفي معنى الجسم)
وامتناع اطلاق كل من الجسم والجوهر ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بجواز
اطلاق المشتق مما ثبت سمياً اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصاوان لم يرد توقيف كذا ذهب
اليه المعتزلة وأبو بكر الباقلاني فخطأ أيضاً لانه لم يوجد في السمع ما يسوغ اطلاقه ولان شرطه بعد السمع
أن لا يوهم نقصاً فيكتفون حيث لا سمع بدلالة العقل على اتصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ ومن قال باطلاق
الالفاظ التي هي أوصاف دون الاسماء الجارية مجرى الاعلام كالمنصف في المقصد الاسنى والامام
الرازي فالشرط عنده كذلك فيما أجازة دون توقيف واسم الجسم يقتضي النقص من حيث اقتضائية
الافتقار الى اجزائه التي يتركب منها وهو أعظم مقتض للحدوث فمن أطلقه عليه تعالى فهو عاص
بل قد كفره الامام ركن الاسلام فيمن أطلق عليه اسم السبب والعلية وهو أظهر فان اطلاقه اياه غير
مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف بجناب الربوبية وهو كفر اجماعاً ولما ثبت
انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي ولوازم
الجسمية هي الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة
والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم
لتركيب المتانفي للوجوب الذاتي ولان البعض منها تغيرات وانتقالات وهي على الباري تعالى محال وما
ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على
ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (الاصل السادس العلم بانه تعالى ليس بعرض قائم بجسم) وهو وصف
كاشف لا يخصص (أحوال في محل) والمراد بالحلول هنا الاستقرار ومنه حلول الجوهر او الجسم في
الحيز واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض يحل في الجسم) وفي الاقتصاد للمصنف
هو ما يحتاج الى الجسم أو الجوهر في تقويمه أي في قيام ذواته وتحقيقها (وكل جسم فهو حادث ويكون
محدثه موجوداً قبله فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجوداً في الازل وحده وما معه غيره
ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده) كما ثبت بالدلة السابقة أي فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة
وجود ما يوقف وجوده على شئ قبل ذلك الشئ والله تعالى قبل كل شئ وموجده وقال النسفي في شرح
العمدة العرض يستحيل بقاءه لانه لو كان باقياً فاما أن يكون البقاء قائماً به وهو محال لان العرض لا يقوم
بالعرض باتفاق المتكلمين والبقاء عرض لان العرض عبارة عن أمر زائد على الذات ولم يصح وحده
ولم يوجد بخلاف اتصال السواد باللونية لانها ليست برائدة على ذاته بل هي داخله في ماهيته أو قائماً بغيره
فيكون الباقي ذلك الغير لان العرض وما يستحيل بقاءه لا يكون قديماً لان القديم واجب الوجود لذاته
لما لم يكن مستحيل العدم اه وقال السبكي صانع العالم لا يحل في شئ لانه لو حل في شئ اما عرضاً أو
جوهرًا أو صورةً والجميع محال ضرورة افتقار الحال الى محل نفسه ولا شئ من المفتقر بواجب الوجود وكل

ولو جاز أن يعتقد أن
صانع العالم جسم لجاز أن
يعتقد الالهية للشمس
والقمر أو شئ آخر من
أقسام الاجسام فان تجاسر
متجاسر على تسميته تعالى
جسمها من غير ارادة التأليف
من الجواهر كان ذلك غلطاً
في الاسم مع الاصابة في نفي
معنى الجسم * (الاصل
السادس) * العلم بانه
تعالى ليس بعرض قائم
بجسم أو حال في محل لان
العرض ما يحل في الجسم
فكل جسم فهو حادث
لا محالة ويكون محدثه
موجوداً قبله فكيف
يكون حالاً في الجسم وقد
كان موجوداً في الازل
وحده وما معه غيره ثم
أحدث الاجسام والاعراض
بعده

حال في شيء مفتقر فلا شيء من واجب الوجود بحال في شيء وهو المطلوب اهـ والثاني ما تضمنه قوله (ولانه)
 تعالى (عالم قادر مريد خالق) أي موصوف بالعلم والقدرة والارادة والخلق (كما سيأتي بيانه) فيما بعد
 (وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لاتعقل) هذه الاوصاف (الواجب الوجود) وفي بعض النسخ (الواجب
 قائم بنفسه مستقل بذاته) وأشار لهذا الوجه النسفي في شرح العمدة فقال ولان العرض يفتقر الى محل
 يقوم به وما لا قيام له بذاته يستحيل منه الفعل اذ الفعل المحكم المتقن لا يتأتى الا من حي قادر عليم * (تنبيه) *
 قد علم من هذه الاصول وهي الرابع والخامس والسادس مخالفتها تعالى للحوادث وقيامه بنفسه وهما
 الصفة الثالثة والرابعة من الصفات السلبية فمخالفتها تعالى للحوادث معناه لا يماثلها شيء منها مطلقا لا في
 الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وبرهانه انه لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت من
 وجوب قدمه وبقائه لان كل مثليين لا بد أن يجب لكل واحد منهما ما واجب للآخر ويستحيل عليه
 ما استحاله عليه ويجوز عليه ما جاز عليه وقد وجب للحوادث الحدوث فلو مائلها ما ولا ناعز وجل لوجب له
 ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافتقر الى محدث ولزم الدور أو التسلسل وبالجملة
 لو مائل تعالى شيئا في الحوادث لوجب له القدم لاهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين
 متناقضين ضرورة وأما قيامه تعالى بنفسه فهو عبارة عن سلب افتقاره الى شيء من الاشياء فلا يفتقر الى محل
 ولا يخصص والمراد بالمحل هنا الذات كما درج عليه الشيخ السنوسي لا الخيز الذي يحل فيه الجسم كما يتوهم
 وان كان يطلق عليه أيضا والمراد بالخصص الفاعل فاذا القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق أما برهان
 غناه عن المحل أي ذات يقوم بها فهو انه لو احتاج الى ذات أخرى يقوم بها لكان صفة لانه لا يحتاج الى الذات الا
 الصفات والصفة لا تنصف بصفات المعاني وهي القدرة والارادة والعلم الى آخرها ولا بالصفات المعنوية وهي
 كونه قادرا ومريدا وعالم الى آخرها فلا يكون تعالى صفة لان الواجب له نقيض ما وجب للصفة لانه يجب
 اتصافه بالمعاني والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك اذ الصفة لو قبلت صفة أخرى يلزم أن لا تعزى عنها ولزم
 أن تقبل الاخرى أخرى اذ لا فرق بينهما الى غير غاية وذلك التسلسل وهو محال وبرهان غناه عن المخصص
 أي الفاعل هو انه لو احتاج اليه لكان حادثا وذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه فتبين بهذين
 الغني المطلق له جل وعز وهو معنى قيامه بنفسه * (تكميل) * الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص
 أقسام أربعة قسم غنى عن المحل والمخصص وهو ذاته تعالى غنى عن المحل لكونه ذاتا وعن المخصص لكونه
 قديما باقيا وقسم غنى عن المخصص وهو وجود في المحل وهو صفاته تعالى غنية عن المخصص لكونه باقيا قديما
 وموجود في المحل لان الصفة لا تقوم بنفسها وقسم غنى عن المحل مفتقر الى المخصص وهي ذوات الاجرام
 غنية عن المحل لكونها ذاتا والذات لا تحتاج الى محل ومفتقرة الى المخصص لكونها حادثات لا بد له من
 محدث وقسم مفتقر الى المحل والمخصص وهي الاعراض مفتقرة الى المحل لكونها اعراضا والعرض لا يقوم
 بنفسه ومفتقرة الى المخصص لكونها حادثات والحادث لا بد له من محدث (وقد تحصل من هذه الاصول)
 أي من أولها الى هنا (انه) تعالى (موجود) واجب الوجود قديم لا أول له باق لا آخر له (قائم بنفسه)
 مخالف للحوادث (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض) ولا حال في شيء ولا يحل في شيء (وان العالم كله) وهو
 ما سوى الله تعالى (جواهر واعراض واجسام) وذكر الجواهر يغني عن الاجسام لان الاجسام جواهر
 مؤلفة كما تقدم (فاذا لا يشبه شيئا) من خلقه (ولا يشبهه شيء) من خلقه والمشابهة تتحقق من العارفين
 اذ العالم جواهر واعراض والله تعالى خالقها كلها (بل هو الحي القيوم) لما ثبت ان الله سبحانه وتعالى
 لا يشبه شيئا من خلقه أشار الى ما يقع به التفرقة بينه وبين خلقه بما يتصف به تعالى دون خلقه فمن ذلك انه
 قيوم لا ينسام اذ هو مخصص بعدم النوم والسنة دون خلقه فانهم ينامون وانه تعالى حي لا يموت لان صفة
 الحياة اباقية مختصة به دون خلقه فانهم يموتون ثم قال (ليس كمثل شيء) أي ليس مثله شيء يناسبه ويواجه

ولانه عالم قادر مريد خالق
 كما سيأتي بيانه وهذه
 الاوصاف تستحيل على
 الاعراض بل لاتعقل الا
 لوجود قائم بنفسه مستقل
 بذاته وقد تحصل من هذه
 الاصول انه موجود قائم
 بنفسه ليس بجوهر ولا
 جسم ولا عرض وان العالم
 كله جواهر واعراض
 وأجسام فاذا لا يشبه شيئا
 ولا يشبهه شيء بل هو الحي
 القيوم الذي ليس كمثل شيء

والمراد من مثله ذاته المقدسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق الحكاية فإنه
 إذا نفي عن مناسبة ويسد مسده كان نفيه أولى وقيل مثل صفته أي ليس كصفته صفة والمخالفة بينه
 وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة تعالى لا لا ثم زائد هذا مذهب الأشعري وأول هذه الآية تنزيه
 وآخرها إثبات فصدرها يرد على المجسمة ونحوها يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات وبدأ بالتنزيه ليستفاد
 منه نفي التشبيه له تعالى مطلقا حتى في السمع والبصر اللذين ذكر بعده وقال أبو منصور التميمي اعترض
 بعض المشبهة على هذه الآية بأن قال إن هذه تقتضي إثبات مثل ونفي مثل عن ذلك المثل وهذا جهل منهم
 بكلام العرب في مخاطباتها مع انتقاضه في نفسه أما جهلهم بكلام العرب فلان العرب تزيد المثل تارة في
 الكلام وتزيد الكاف أخرى مع الاستغناء عنها وذلك كقول القائل لصاحبه أعرفك كألهم العاخر أي
 أعرفك هينا عاخر أو قال الشاعر * وقبلي كمثل جذوع النخيل * بغشاهم سيل منهم أراد أنهم كجذوع النخل
 فزاد المثل صلة في الكلام وقال الآخر * فصبروا كمثل عصف مأكول * أراد مثل عصف فزاد الكاف
 وقد زيد العرب الكاف على الكاف كقول الشاعر * وصاليات ككاثوثي * أراد ككاثوثي فزاد
 عليه كافا كذلك قوله ليس كمثل شئ الكاف فيه زائدة والمراد ليس مثله شئ ومعناه ليس شئ مثله وأما
 وجه مناقضة السؤال في نفسه فنحن حيث إن السائل زعم أن له مثلا لا نظيره وإذا لم يكن للمثل نظير بطل
 أن يكون مثله لأن مثل الشئ يقتضي أن يكون المضاف إليه بالتمثيل مثله وذلك متناقض وإذا
 تناقض السؤال في نفسه لم يستحق جوابا (وأنى يشبه) أي كيف يشبه (المخلوق خالقه والمقدور مقدره
 والمصور مصوره والأجسام والأعراض كلها) أي ما سواه تعالى (من خلقه وصنعه) وأبداعه (فاستحال
 القضاء عليها بماثلته ومشابهته) اعلم أن أهل ملة الإسلام قد أطلقوا جميعا القول بأن صانع العالم
 لا يشبه شيئا من العالم وأنه ليس له شبه ولا مثل ولا ضد وأنه سبحانه موجود بلا تشبيه ولا تعطيل ثم اختلفوا
 بعد ذلك فيما بينهم فهم من اعتقد في التفصيل ما وافق اعتقاده في الجملة ولم ينقض أصول التوحيد على
 نفسه بشئ من فروعهم وهم المحققون من أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث وأهل الرأي الذين تمسكوا
 بأصول الدين في التوحيد والنبوات ولم يخلطوا مذهبهم بشئ من البدع والضلال المعروفة بالقدر والارهاق
 والتجسيم والتشبيه والرفض ونحو ذلك وعلى ذلك أئمة الدين جميعهم في الفقه والحديث والاجتهاد في الفقه
 والأحكام كمالك والشافعي وأبي حنيفة والأوزاعي والثوري وفقهاء المدينة وجميع أئمة الحرمين وأهل
 الظاهر وكل من يعتبر خلافة في الفقه وبه قال أئمة الصفتية المثبتة من المتكلمين كعبد الله بن سعيد
 القطان والحرث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز المسكي والحسين بن الفضل الجبلي وأبي العباس القلانسي
 وأبي الحسن الأشعري ومن تبعهم من الموحدين الخارجين عن التشبيه والتعطيل واليه ذهب أيضا أئمة
 أهل التصوف كالأبي سليمان الداراني وأحمد بن أبي الخوارى وسرى السقطي وإبراهيم بن أدهم والفضيل
 ابن عياض والجنيد ورويم والنووي والحراز والخواص ومن جرى مجراهم دون من انتسب إليهم
 وهم برؤن منهم من الحلولية وغيرهم وعلى ذلك درج من سلف من أئمة المسلمين في الحديث كالزهري
 وشعبة وقتادة وابن عيينة وعبد الرحمن بن مهدي ويحيى بن سعيد ويحيى بن معين وعلي بن المدائني وأحمد
 ابن حنبل وإسحاق بن راهويه ويحيى بن يحيى التميمي وجميع الحفاظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
 الذين نقل قولهم في الجرح والتعديل والتمييز بين الصحيح والسقيم من الأخبار والآثار وكذلك الأئمة الذين
 أخذت عنهم اللغة والنحو والقراءات وأعراب القرآن كلهم كانوا على طريقة التوحيد من غير تشبيه
 ولا تعطيل كعيسى بن عمر الثقفي وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد والأصمعي وأبي زيد الأنصاري
 وسيبويه والاختفش وأبي عبيدة وأبي عبيد وابن الأعرابي والاجر والفراء والفضل الضبي وأبي مالك
 وعثمان المازني وأحمد بن يحيى نعلب وأبي شهر وابن السكيت وعلي بن حمزة السكيتي وإبراهيم الحربي

وأنى يشبه المخلوق
 خالقه والمقدور مقدره
 والمصور مصوره والأجسام
 والأعراض كلها من خلقه
 وصنعه فاستحال القضاء
 عليها بماثلته ومشابهته

والمرء والقراء السبعة قبلهم وكل من يسمع اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنحو والقرا آت من أئمة الدين فانهم كلهم منتسبون الى ما انتسب اليه أهل السنة والجماعة في التوحيد وإثبات صفات المدح لمعبودهم ونفي التشبيه عنه ومنهم من أجري على معبوده أو صافا ترذيه الى القول بالتشبيه مع تنزيهه في الظاهر كالتشبيه بالجسم والجسمانية على اختلاف مذاهم في ذلك فأما الخارجون عن ملة الاسلام فثلاث فرق أحدها دهرية يشكرون الصانع ويكفون في نفي التشبيه عنه وإثبات كماله في إثباته والفريق الثاني مقرون بالصانع ولكنهم يختلفون فمنهم من يقول بإثبات ما لعين هما النور والظلمة ومنهم من ينسب الأفعال والحوادث الى الطبائع الاربع ومنهم من ينسب بصانع واحد قديم وهؤلاء يختلفون فيه فمنهم من يقول انه لا يشبه شيئا من العالم ويقرط في نفي الصفات عنه حتى يدخل في باب التعطيل وهم أكثر الفلاسفة وفيهم المقرط في إثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل في باب التشبيه بينه وبين خلقه كاليهود الذين زعموا ان معبودهم على صورة الانسان في الاعضاء والجوارح والحد والنهاية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومعهم على هذا القول جماعة من المنتسبين الى الاسلام مع تنزيههم من القول بالتشبيه في الظاهر خوفا من اظهار العامة على عوار مذاهمهم وهؤلاء فرق منهم أصحاب هشام ابن الحكم الرافضي والجواريبة أصحاب داود الجواربي والحلولية أصحاب أبي حلمان الدمشقي والبيانية أصحاب بيان بن سميان التميمي والتناسخية أصحاب عبد الله بن منصور بن عبد الله بن جعفر والمغيرة أصحاب المغيرة بن سعيد وغير هؤلاء ولهم مقالات يقشعر منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنحل وفيما أشرنا اليه كفاية (الاصل السابع العلم بان الله تعالى منزله الذات عن الاختصاص بالجهات) أي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة (فان الجهة) وهي منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بحركته من حيث حصوله فهي من ذوات الاوضاع المادية ومرجعها الى نفس الامكنة أو حدودها وأطرافها وهي تنقسم بحسب المشير الى ستة وأشار الى ذلك بقوله (امافوق واما أسفل) وهو النحت (واما يمين أو شمال أو قدم أو خاف) وقد تنحصر في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحويها فما كان الى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفلى وما كان الى محيطه ومحويه فهو جهة علو وهذا لا يكاد يختلف ومن ثم ادعى فيها انما جهات على الحقيقة حقيقة وطبعا كما قرر في محله (وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان) أي حادثه بأحداث الانسان ونحوه مما عشي على رجلين (اذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والاخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس) أي معنى الفوق ما حاذى رأسه من جهة السماء (واسم الأسفل لما يلي جهة الارض) مما يحاذى رجلاه (حتى ان النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها فحتها) لانه المهادي لظهورها (وان كان في حقنا فوقا) أي معنى الفوق فيما عشي على أربع أو على بطنه بالنسبة اليهما ما يحاذى ظهره من فوقه فهي كلها اضافية (وخلق للانسان اليدين وأحدهما أقوى من الاخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى) أي اليمين ما يحاذى أقوى يديه غالبا (والشمال لما يقابله) وانما قيده بالغالب فان في الناس من يساره أقوى من اليمين ولكنه نادر (وتسمى الجهة التي تلي اليمين يميننا والاخرى شمالا وخلق له جانبين يمين من أحدهما ويحرك اليه فحدث له اسم القدم) ويسمى الامام أيضا وهو ما يحاذى جهة الصدر (للجهة التي) يبصر منها (يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف) وكذلك وراء (لما يقابلها فالجهات) على ما ذكر (حادثه بحدوث الانسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر وهي مع ذلك اعتبارية لا حقيقة لا تتبدل (ولولم يخلق الانسان بهذه الخلقة) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستدرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة) أي لم توجد واحدة من هذه اذ لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا

ألبتة

وجه (فكيف كان) تعالى (في الازل مختصا بجهة واحدة) وهو تعالى كان موجودا في الازل ولم يكن شيء من الموجودات لان كل موجود سواء حدث (أو كيف صار بجهة بعد ان لم يكن له أبان خلق الانسان تحته ويتعالى عن أن يكون فوق اذ تعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس أو خلق العالم تحته فتعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل في العقل) فهذا طريق الاستدلال قال أبو منصور التميمي وأما حالة كونه في جهة فان ذلك كالحالة كونه في مكان لان ذلك يوجب حدوث كون ومحاذاة مخصوصة فيه وذلك دليل على حدوث ما حل فيه فلذلك أطلق اسم الجهة على الله تعالى اه وقد نبه المصنف على طريق ثان في الاستدلال بقوله (ولان المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بحيز) هو كذا أي معنى من الاحياز وقد فسر بقوله (اختصاص الجواهر أو مختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهر أو عرضا) أو جسمًا اذ الحيز مختص بالجواهر والجسم وقد مر تنزيه سبحانه عنهما وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه حالا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر ولما ظهر بطلان الجوهرية والجسمية (فاستحال كونه مختصا بالجهة) وقال النسفي في شرح العمدة الصور والجهات مختلفة واجتماعها عليه تعالى مستحيل لتنافيها في أنفسها وليس البعض أولى من البعض لاستواء السك في افادة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه فلا يختص بشيء منها لكان تخصيص مختص وهذا من أمارات المحدث اه وقال السبكي صانع العالم لا يكون في جهة لانه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة انها المسك أو المستلزمة له ولو كان في مكان لكان متحيزا ولو كان متحيزا لكان مفتقرا الى جيزه ومكانه فلا يكون واجب الوجود وثبت انه واجب الوجود وهذا خلف وأيضا لو كان في جهة فاما في كل الجهات وهو محال وشنيع واما في البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار الى المخصص المنافي للوجوب اه (وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين) مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية (كان غلطاً في الاسم مع المساعدة على المعنى) ولكن ينظر فيه أرجح ذلك المعنى الى تنزيه سبحانه عما يليق بجلاله فيخطأ من أراد في مجرد التعبير عنه بالجهة لايهاه بما لا يليق ولعدم وروده في اللغة أو يرجع الى غيره فيرد قوله صواعن الضلالة ثم نبه المصنف على طريق ثالث في الاستدلال بقوله (ولانه لو كان فوق العالم) كما يقوله بعض المجسمة (لكان محاذيا له) أي مقابلا (وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أو أصغر منه) كما يقوله هشام بن الحكم الرافضي (أو أكبر) منه (وكل ذلك) مستحيل في حقه تعالى اذ هو (تقدير يحوج الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر) جل سبحانه وقال المصنف في الجامع العوام أعلم ان الفوق اسم مشترك يطلق لمعنيين أحدهما نسبة جسم الى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والاخر أسفل يعني ان الأعلى من جانب رأس الأسفل وقد لا بهذا المعنى فيقال الخليفة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير والاول يستدعي جسمًا حتى ينسب الى جسم والثاني لا يستدعيه فليعتقد المؤمن ان الاول غير مراد وأنه على الله تعالى محال فانه من لوازم الاجسام أو لوازم اعراض الاجسام فان قيل فما بال الايدي ترفع الى السماء وهي جهة العلو فأشار المصنف الى الجواب بقوله (فما رفع الايدي عند السؤال) والدعاء (الى جهة السماء فهو لانها مقبلة الدعاء) كما ان البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزعه عن الحلول بالبيت والسماء وقد أشار النسفي أيضا فقال ورفع الايدي والوجه عند الدعاء تعبد محض كالتوجه الى الكعبة في الصلاة فالسماء قبلة الدعاء كالبيت قبلة الصلاة (وفيه أيضا إشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبها بقصد جهة العلو على صفة الحمد والعلاء فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء) ويدل لذلك قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية القهر والاستيلاء وقد ذكر المصنف في الاقتصاد سر الإشارة

مختصا بجهة واحدة والجهة واحدة أو كيف صار مختصا بجهة بعد ان لم يكن له أبان خلق العالم فوقه ويتعالى عن أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس أو خلق العالم تحته فتعالى عن أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل في العقل ولان المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بحيز اختصاص الجواهر أو مختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهر أو عرضا فاستحال كونه مختصا بالجهة وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطاً في الاسم مع المساعدة على المعنى ولانه لو كان فوق العالم لكان محاذيا له وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أو أصغر منه أو أكبر وكل ذلك تقدير يحوج بالضرورة الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر فاما رفع الايدي عند السؤال الى جهة السماء فهو لانها قبلة الدعاء وفيه أيضا إشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبها بقصد جهة العلو على صفة الحمد والعلاء فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء

بالدعاء الى السماء على وجهه طول فراجعه فان قيل نفيه عن الجهات الست اخبار عن عدمه اذ
لا عدم أشد تحقيقا من نفي المذكور عن الجهات الست وهذا سؤال سمعه محمود بن سبكتين من
الكرامية وألقاه على ابن فورق قلت النفي عن الجهات الست لا يكون ذلك اخبارا عن عدمه ما لو كان
لكان في جهة من الذاتي لانفي ما يستحيل ان يكون في جهة منه الا ترى ان من نفي نفسه عن الجهات
الست لا يكون ذلك اخبارا عن عدمه لان نفسه ليست بجهة منه وأما قول المعتزلة القائمان بالذات
يكون واحدا منهما بجهة صاحبه لا محالة فالجواب عنه هذا على الاطلاق أم بشرط ان يكون كل
واحد منهما محدودا متناهي الاصل ممنوع والثاني مسلم ولكن الباري تعالى يستحيل ان يكون محدودا
متناهي (تنبيه) هذا المعتقد لا يخالف فيه بالتحقيق سني لا محدث ولا فقيه ولا غيره ولا يجيء قط في
الشرع على لسان نبي التصريح بلفظ الجهة فالجهة بحسب التفسير المتقدم منفية معني ولفظا وكيف لا
والحق يقول ليس كذلك ولو كان في جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثال فضلا عن مثل واحد وما نقله
القاضي عياض من ان المحدثين والفقهاء على الجهة ليس المعنى ما قام القاطع بخلافه ولم ينقل عن أحد
منهم انه تعالى في جهة كذا تعالى الله عن ذلك لكن لما ثبت سمعنا قرآنا الرحمن على العرش استوى وهو
القاهر فوق عباده يخافون ربهم من فوقهم وسنة حيث قال صلى الله عليه وسلم للسوداء أين الله فأشارت
نحو السماء فقال أعتقها فانهم مؤمنة الى غير ذلك من الظواهر وكان أصلهم ثبوت المعتقدات من السمع
فاعتقدوا ان هناك صفة تسمى بالاستواء على العرش لا تشبه استواء المخلوقين وصفة أخرى تسمى بفوق أى
فوق عباده أى العرش ومن دونه الله أعلم بذلك الاستواء وأعلم بتلك الفوقية بهذا صرح الامام أحمد بن
حنبل على ما نقل عنه المقدسي في رسالة الاعتقاد وأعلم ان المنظور اليهم انما هم الأئمة القدوة والعلماء
الجليلة ولا عبرة بالقلدة الواقعة مع ظاهرها المنقول الذين لم يفرقوا بين المحكم منه والمتشابه وسيأتي تمام البحث
فيه في الاصل الذي يليه وأما الصوفي فيقول محال ان يكون الباري في جهة اذ تلك الجهة اما ان تكون
غيره أولا فان لم تكن غيره فلا جهة وان كانت غيره فاما قدعة أو حادثة والجميع باطل قال صلى الله
عليه وسلم كان الله ولا شيء معه * (تكميل) * ذكر الامام قاضي القضاة ناصر الدين ابن المنير الاسكندري
المالكي في كتابه المنتقى في شرف المصطفى لما تكلم على الجهة وقرر نفيها قال ولهذا أشار مالك رحمه
الله تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى فقال مالك انما خص يونس بالتنبيه على
التزويه لانه صلى الله عليه وسلم رفع الى العرش ويونس عليه السلام هبط الى قاموس البحر ونسبتهما مع
ذلك من حيث الجهة الى الحق جل جلاله نسبة واحدة ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام أقرب
من يونس بن متى وأفضل ولما نهى عن ذلك ثم أخذ الامام ناصر الدين يبيد ان الفضل بالمكان لان العرش
في الرفيق الاعلى فهو أفضل من السفلى فالفضل بالمكان لا بالمكان هكذا نقله السبكي في رسالة الرد على
ابن زفيل (الاصل الثامن العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء) هذا
الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحنا في ترجمة أصول الركن الاول ونبه
عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العلوم غير استقرار
على العرش والحشوية وهم المجسمون مصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهرها قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث وأجيب عنه بجواب اجمالي
هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على
صدق المبلغ وانما ثبتت هذه الدلالة بالعقل فلواتى الشرع بما يكذبه العقل وهو شاهد لبطلان الشرع
والعقل معا اذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يستند الى الذات المقدسة بان يطلق اسما أو
صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو اما ان يتوانر أو ينقل آحادا والا حادان كان نصا

* (الاصل الثامن) * العلم
بانه تعالى مستو على عرشه
بالمعنى الذي أراد الله تعالى
بالاستواء

لا يحتمل التأويل قطعنا باقتراء ناقله أو سهوه أو غلطه وإن كان ظاهرا فظاهره غير مراد وإن كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لا يحتمل التأويل بل لابد وإن يكون ظاهرا وحيث نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراد منه ثم إن بقي بعد انتفاؤه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلو ما إن يدل قاطع على واحد منهما أولا فإن دل على واحد لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخطب عن العقائد أولا خشية الحاد في الأسماء والصفات الأولى مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وستأتي أمثلة التنزيل عليهم ما واما الأجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأننا توهم بأنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمحاسة والمحاذاة لها القيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى بل توهم بأن الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى (وهو الذي لا يتأني وصف الكبرياء ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وقال أيضا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وفي طه الرحمن على العرش استوى وفي الاعراف ويونس والرعد والسجدة والحديد ثم استوى على العرش وفي الفرقان ثم استوى على العرش الرحمن (وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء) أي قهره على العرش واستيلائه وهذا جرى عليه بعض الخلف واقترع عليه المصنف هنا وهذا يعني كون المراد منه الاستيلاء فعند الماتريديّة أمر جائز الإرادة أي يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافا لما دل عليه كلام المصنف من تعيينه إذ لا دليل على إرادته عينا فالواجب عينا ما ذكر من الإيمان به مع نفي التشبيه وإذا خيف على العامة لقصور أفهامهم وعدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسميّة وإن لا يقفوا تلك اللوازم فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء صيانة لهم من المحذور فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة (كما قال الشاعر) وهو البعيت كما قاله ابن عباد أو الأخطل كما قاله الجوهري في بشر بن مروان

(قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهوراق)

كذا نسبته صاحب اسمعيل بن عباد في كتابه نهج السبيل ثم قال فإن قيل فهو مستول على كل شيء فما وجه اختصاصه العرش بالذكر قيل كما هو رب كل شيء وقال رب العرش العظيم فإن قيل فما معنى قولنا عرش الله إن لم يكن عليه قيل كما تقول بيت الله وإن لم يكن فيه والعرش في السماء تطوف به الملائكة كما أن الكعبة في الأرض تطوف بها الناس إلى هنا كلام صاحب وهو وإن كان يميل إلى رأي الاعتزال غير أنه وافق أهل السنة فيما قاله هنا ومثل ذلك أيضا قول الشاعر

فلما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسرو طائر

وقال الجاحظ في كتاب التوحيد له ما نصه قد زعم أصحاب التفسير عن عبد الله بن عباس وهو صاحب التأويل والناس عليه عيال أن قوله استوى استولى وهذا القول قد رده ابن تيمية الحافظ في كتاب العرش وقال إن الجاحظ رجل سوء معتزلي لا يؤثق بنقله قال التقي السبكي وكتاب العرش من أقبح كتبه ولما وقف عليه الشيخ أبو حيان ما زال يابسه حتى مات بعد أن كان يعظمه قال فيه استوى في سبع آيات بغير لام ولو كانت بمعنى استولى لجاءت في موضع وهذا الذي قاله ليس بلازم فالجواز قد يطرد وحسنه أن لفظ استوى أعذب وأخصر وليس هو من الأطراد الذي يجعله بعض الأصوليين من علامة الحقيقة فإن ذلك الأطراد في جميع مواد الاستعمال والذي حصل هنا أطراد استعمالها في آيات فأين أحدهما من الآخر ثم إن استوى وزنه افتعل فالسين فيه أصلية واستولى وزنه استفعل فالسين فيه زائدة ومعناه من الولاية فهما مادتان متغايرتان في اللفظ والمعنى والاستيلاء قد يكون بحق وقد يكون بباطل والاستواء لا يكون إلا بحق والاستواء صفة للمستوى في نفسه بالكمال والاعتدال والاستيلاء صفة متعدية إلى غيره فلا يصح أن يقال استولى

وهو الذي لا يتأني وصف
الكبرياء ولا يتطرق إليه
سمات الحدوث والفناء
وهو الذي أريد بالاستواء
إلى السماء حيث قال في
القرآن ثم استوى إلى السماء
وهي دخان وليس ذلك
إلا بطريق القهر والاستيلاء
كما قال الشاعر
قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهوراق

حتى يقال على كذا ويصح ان يقال استوى ويتم الكلام فلو قال استولى لم يحصل المقصود ومراد المتكلم
 الذي يفسر الاستواء بالاستيلاء التنبيه على صرف اللفظ عن الظاهر الموهوم للتشبيه واللفظ قد يستعمل
 مجازاً في معنى لفظ آخر ويلاحظ معناه معنى آخر في لفظ المجاز ولو عبر عنه باللفظ الحقيقي لاختل المعنى وقد
 يريد المتكلم ان الاستواء من صفات الافعال كالأستواء المتعوض من كل وجه ويكون السبب في لفظ
 الاستواء عذوبتها واختصارها دون ما ذكرناه ولكن ما ذكرناه أحسن وأمكن مع مراعاة معنى
 الاستواء وانظر قول الشاعر * قد استوى بشر على العراق * لو أتى بالاستيلاء لم تكن له هذه الطلاوة والحسن
 والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد القائلين بالاستيلاء ولفظ الاستيلاء قاصر عن تأدية هذا المعنى
 فالاستواء في اللغة له معنيان أحدهما الاستيلاء بحق وكال فيفيد ثلاثة معان ولفظ الاستيلاء لا يفيد الا
 معنى واحداً فإذا قال المتكلم في تفسير الاستواء الاستيلاء مراده المعاني الثلاثة وهو أمر يمكن في حقه
 سبحانه وتعالى فالمقدم على هذا التأويل لم يرتكب محذوراً ولا وصف الله تعالى بما لا يجوز عليه والمفوض
 المنزه لا يجزم على التفسير بذلك لاحتمال ان يكون المراد خلافه وقصور افهامنا عن وصف الحق سبحانه
 وتعالى مع تنزيهه عن صفات الاجسام قطعاً والمعنى الثاني للاستيلاء في اللغة الجلوس والعود ومعناه
 مفهوم من صفات الاجسام لا يعقل منه في اللغة غير ذلك والله تعالى منزّه عنها ومن أطلق القعود وقال انه
 لم يرد صفات الاجسام قال شيئاً لم تشهد له به اللغة فيكون باطلاً وهو كالمقرب بالتجسيم المنكر له فيؤخذ
 باقراره ولا يفيد انكاره واعلم ان الله تعالى كامل الملك أزلاً وأبداً والعرش وما تحته حادث فأتى قوله
 تعالى ثم استوى على العرش لحدوث العرش لاحداث الاستواء اه وقال البخاري في صحيحه في كتاب
 التوحيد باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم قال الحافظ ابن حجر في شرحه ذكر قطعيتين من
 آيتين وتلطّف في ذكر الثانية عقيب الاولى لرد من توهم من قوله في الحديث كان الله ولم يكن شيء قبله وكان
 عرشه على الماء ان العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل وكذا قول من زعم من الفلاسفة ان العرش
 هو الخالق الصانع فأردف بقوله رب العرش العظيم اشارة الى ان العرش مربوب وكل مربوب مخلوق وختم
 الباب بالحديث الذي فيه فاذا تأموسى أخذ بقائمة من قوائم العرش فان في اثبات القوائم للعرش دلالة على
 انه جسم مركب له ابعاض واهزاء والجسم المؤلف محدث مخلوق وقال البيهقي في الاسماء والصفات اتفقت
 أقاويل أهل التفسير على ان العرش هو السرير وانه جسم خلقه الله تعالى وأمر الملائكة بحمله وتعبد لهم
 بتعظيمه والباواف به كما خلق في الارض يسا وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة وفي الآيات
 والاحاديث والآثار دلالة على ما ذهبوا اليه ثم قال البخاري وقال أبو العالية استوى الى السماء ارتفع
 وقال مجاهد استوى علا على العرش قال ابن بطلال اختلّ في الاستواء هنا فقالت المعتزلة معناه الاستيلاء
 بالقهر والغلبة وقالت المجسمة معناه الاستقرار وقال بعض أهل السنة معناه ارتفع وبعضهم معناه علا
 وبعضهم معناه الملك والقدرة وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشيء وخص لفظ العرش
 لكونه أعظم الاشياء وقيل ان على بمعنى الى فالمراد على هذا انتهى الى العرش أي فيما يتعلق بالعرش
 لانه خلق الخلق شيئاً بعد شيء قال ابن بطلال أما قول المعتزلة ففاسد لانه لم يزل قاهراً غالباً مستولياً وقوله
 ثم استوى يقتضي افتتاح هذا الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالباً فيه فاستولى عليه
 بقهر من غالبه وهذا منتف عن الله تعالى وقول المجسمة أيضاً فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام
 ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولائق بالمخلوقات قال وأما تفسيره بعلا فهو صحيح
 وهو المذهب الحق وقول أهل السنة لانه تعالى وصف نفسه بالعلي وهي صفة من صفات الذات وأما من
 فسره بارتفع ففيه نظر لانه لم يصف به نفسه قال واختلاف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل
 فمن قال معناه علا قال هي صفة ذات ومن قال غير ذلك قال هي صفة فعل وان الله فعل فعلا سماء استوى

على عرشه لان ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اه ملخصا قال الحافظ وقد ألزمه من فسرته بالاستيلاء
بمثل ما ألزم هو به من انه صار قاهرا بعد ان لم يكن فيلزم انه صار عاليا بعد ان لم يكن والانفصال عن ذلك
للفريقين بالنسك بقوله تعالى وكان الله عالما حكيم فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل كذلك
وبقي من معاني استوى ما نقل عن ثعلب استوى الوجه اتصل واستوى القمر امتلا واستوى فلان
وفلان تماثلا واستوى الى المكان أقبل واستوى القائم قاعدا والنائم قاعدا ويمكن رد بعض هذه المعاني
الى بعض وكذا ما تقدم عن ابن بطال وقد نقل أبو اسمعيل الهروي في الفاروق بسنده الى داود بن علي بن
خلف قال كما عند أبي عبد الله بن الاثرابي يعني محمد بن زياد اللغوي فقال له رجل الرحمن على العرش
استوى فقال هو على العرش كما أخبر قال يا أبا عبد الله انما معناه استولى فقال اسكت لا يقال استولى
على الشيء الا ان يكون له مضاد ونقل اللغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين ان معناه ارتفع
وبخوه قال أبو عبيدة والفرعاء وغيرهما اه (واضطرب أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطرب أهل الباطل
الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم اذ حل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم) قال أبو نصر القشيري
في التذكرة الشرقية فان قيل أليس الله يقول الرحمن على العرش استوى فيجب الاخذ بظاهره قلنا
الله يقول أيضا وهو معكم أين ما كنتم ويقول تعالى ألا انه بكل شيء محيط فينبغي أيضا ان تأخذ بظاهر هذه
الآيات حتى يكون على العرش وعندنا ومعنا ومحيطا بالعالم محرقاه بالذات في حالة واحدة والواحد
يستحيل ان يكون بذاته في حالة بكل مكان قالوا قوله تعالى وهو معكم يعني بالعلم وبكل شيء محيط احاطة
العلم قلنا وقوله تعالى على العرش استوى قهرو وحفظا وبقي اه (و) كذا (حل قوله صلى الله عليه وسلم
قاب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) رواه مسلم في صحيحه وفيه أيضا ان قلوب بني آدم كلها بين
أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء (على القدرة والقهر) مجاز بعلاقة
ان اليد في الشاهد محل لظهور سلطان القدرة والقهر فمن اطلاق اليد واردة القدرة والقهر قصدا
للمبالغة اذ المجاز أباح (وكذا حل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود بين الله في أرضه) أخرجه أبو
عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحو من معناه من حديث أبي هريرة رفعه بلفظ من فاقض
الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن (على التشریف والاكرام) والمعنى انه وضع في الارض للتقريب
والاستسلام تشریفه كما شرفت اليمين وأكرمتم بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة فاستعمل اليمين
للمجبر لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضي الاقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة
لتقبيل اليمين والحاصل ان لفظ اليمين استعمل للمجبر للمعنيين أولا حد همام أضيف اضافة تشریف
واكرام (لانه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه)
المحال ويتأمل بعض الآيات والاخبار دون بعض على حكم التمني والتشهي ليس في الشرط والمقصود من
هذه المعارضة انه يعرف ان الخصم يضطر الى التأويل فلتكن التأويلات على وفق الاصول فان قيل وهذا
يشعر بكونه مغلوبا مقهورا قبل الاستواء قيل انما يشعر بما قلتم ان لو كان للعرش وجود قبل الخلق وكان
قدما والعرش مخلوق وكل ما خلقه حصل مسخرا تحت خلقه فلولا خلقه اياه لما حدث ولولا ابقاؤه اياه لما بقي
ونص على العرش لانه أعظم المخلوقات فيما نقل اليها واذا نص على الاعظم فقد اندرج تحته مادونه قال
ابن القشيري ولو أشعرنا قلوبهم غلبته لأشعر قوله وهو القاهر فوق عباده بذلك أيضا حتى يقال كان
مقهورا قبل خلق العباد هيئات اذ لم يكن للعباد وجود قبل خلقه اياه بل لو كان الامر على ما توهمه
الجهلة من انه استواء بالذات لأشعر ذلك بالتغيير واعوجاج سابق على وقت الاستواء فان الباري تعالى
كان موجودا قبل العرش ومن أنصف علم ان قول من يقول العرش بالرب استوى أمثل من قول من
يقول الرب بالعرش استوى فالرب اذا موصوف بالعلو وفوقية الرتبة والعظمة منزّه عن الكون في المكان

واضطرب أهل الحق الى هذا
التأويل كما اضطرب أهل
الباطل الى تأويل قوله
تعالى وهو معكم أينما كنتم
اذ حل ذلك بالاتفاق على
الاحاطة والعلم وحل قوله
صلى الله عليه وسلم قاب
المؤمن بين أصبعين من
أصابع الرحمن على القدرة
والقهر وحل قوله صلى الله
عليه وسلم الحجر الاسود بين
الله في أرضه على التشریف
والاكرام لانه لو ترك على
ظاهره للزم منه المحال
فكذا الاستواء لو ترك
على الاستقرار والتمكن
لزم منه

وعن المحاذاة ثم قال وقد نبغت نابغة من الرعاع لولا استزلالهم للعوام بما يقرب من افهامهم ويتصور في
أوهامهم لاجلالت هذا المكتوب عن تلطيحه بذكرهم يقولون نحن نأخذ بالظاهر ونجري الآيات
الموهمة تشبيها والاختبار المقتضية حدا وعضوا على الظاهر ولا يجوز أن نطرق التأويل إلى شيء من ذلك
ويتمسكون بقول الله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله وهؤلاء والذي أرواحنا به آسدة أضر على الإسلام من
اليهود والنصارى والمجوس وعمدة الاوثان لان ضلالات الكفار ظاهرة يتجنبها المسلمون وهؤلاء أتوا
الدين والعوام من طريق يغتر به المستضعفون فأوحوا إلى أوليائهم بهذه البدع وأحلوا في قلوبهم
وصف المعبود سبحانه بالأعضاء والجوارح والركوب والنزول والاتكاء والاستلقاء والاستواء بالذات
والتردد في الجهات فمن أصغى إلى ظاهرهم يبادر بوجهه إلى تخيل المحسوسات فاعتقد الفضائح فسال به السيل
وهو لا يدري اه ثم ذكر المصنف المحال الذي يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتمكن فقال هو
(كونه المتمكن جسمه مماسا للعرش امامه أو أكبر منه أو أصغر وذلك محال وما يؤدي إلى المحال محال)
وتحقيقه انه تعالى لو استقر على مكان أو حاذى مكانا لم يخل من أن يكون مثل المكان أو أكبر منه أو أصغر
منه فان كان مثل المكان فهو اذا متشكل بأشكال المكان حتى اذا كان المكان مربعا كان هو مربعا أو
كان مثلثا كان هو مثلثا وذلك محال وان كان أكبر من المكان فبعضه على المكان ويشعر ذلك بأنه
متجزئ وله كل ينطوي على بعض وكان بحيث ينتسب إليه المكان بأنه ربعه أو خمسة وان كان أصغر
من ذلك المكان بقدر لم يتميز عن ذلك المكان إلا بتحديد وتطرق إليه المساحة والتقدير وكل ما يؤدي إلى
جواز التقدير على الباري تعالى فتجوز في حقه كفر من معتقده وكل من جاز عليه الكون بذاته على محل
لم يتميز عن ذلك المحل إلا بكونه وصف الباري بالكون ومتى جاز عليه موازاة مكان أو مماسته جاز عليه
مباينته ومن جاز عليه المباينة والمماس لم يكن الا حادثا وهل علمنا حدوث العالم إلا بجوارز المماس والمباينة
على اجزائه وقصارى الجهلة قولهم كيف يتصور وجوده لا في محل وهذه الحكمة تصدر عن بدع وغوائل
لا يعرف غورها وقعرها الا كل غواص على بحار الحقائق وهيئات طلب الكيفية حيث يستحيل محال
والذي يدحض شبههم أن يقال لهم قبل أن يخلق العالم أو المكان هل كان موجودا أم لا في ضرورة
العقل أن يقول بلى فيلزمه لو صح قوله لا يعلم موجودا الا في مكان أحد أمرين اما أن يقول المكان
والعرش والعالم قديم واما أن يقول الرب تعالى يحدث وهذا ما لا الجهلة والحشوية ليس القديم بالمحدث
والمحدث بالقديم ونعوذ بالله من الخيرة في الدين قال ابن الهمام في المسامرة وعلى نحو ما ذكرنا في الاستواء
يجري كل ما ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالاصبع والقدم واليد والعين فيجب
الايان به مصحوبا بالنزاهة فان كلا منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه
وتعالى أعلم به وقد يؤول كل من ذلك لاجل صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم
بارادته خصوصا على رأي أصحابنا يعني الماتريديه انها من التشابهات وحكم التشابه انقطاع رجا معرفة
المراد منه في هذه الدار والالكان قد علم اه قال تلميذه ابن أبي شريف وهذا بناء على القول بالوقف
في الآية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام الحرمين في الارشاد يميل إلى طريق
التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرضيه رأيا وندين الله به
عقدا اتباع السلف فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأنه رجع إلى اختيار التفويض لتأخر
الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل فقال في فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربها
إلى الحق ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال نقبل التأويل
إذا كان المعنى الذي أوله به قريبا مفهوما من تخاطب العرب وتوقف فيه إذا كان بعيدا وجرى شيخنا
المصنف يعني ابن الهمام على التوسط بين أن تدعو الحاجة إليه للخل في فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة

كون المتمكن جسمه مماسا
للعرش امامه أو أكبر منه
أو أصغر وذلك محال وما
يؤدي إلى المحال فهو محال

الى ذلك اه وقال والد امام الحرمين في كفاية المعتقد اما ما ورد من ظاهر الكتاب والسنة ما هوهم
بظاها تشبيها فلا سلف فيه طريقان احدهما الاعراض فيها عن الخوض فيها وتفويض علمها الى الله
تعالى وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة واليه اذهب كثير من السلف وذلك مذهب من يقف
على قوله وما يعلم تأويله الا الله ولا يستبعد أن يكون الله تعالى سرفي كتابه والصحيح ان الحروف المقطعة من
هذا القبيل و يعلم بالدليل يقينا ان ركنًا من أركان العقيدة ليس تحت ذلك السر لان الله تعالى لا يؤخر
البيان المفتقر اليه عن وقت الحاجة ولا يكتف كتمانًا والطريقة الثانية الكلام فيها وفي تفسيرها بأن يردها
عن صفات الذات الى صفات الفعل فيحمل النزول على قرب الرحمة واليد على النعمة والاستواء على القهر
والقدرة وقد قال صلى الله عليه وسلم كتابي يبين ومن تأمل هذا اللفظ انتفى عن قلبه ريبة التشبيه وقد
قال تعالى الرحمن على العرش استوى وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
فكيف يكون على العرش ساعة كونه سادسهم الا أن يرد ذلك الى معنى الادراك والاحاطة لا الى معنى
المكان والاستقرار والجهة والتحديد اه وقول والد امام الحرمين وذلك مذهب من يقف على قوله الخ
ومثله ما مر عن ابن أبي شريف قدرده الامام القشيري في التذكرة الشرقية حيث قال وأما قول الله عز وجل
وما يعلم تأويله الا الله انما يريد به وقت قيام الساعة فان المشركين سألو النبي صلى الله عليه وسلم عن الساعة
أيان مرساها ومتى وقوعها فالمتشابه اشارة الى علم الغيب فليس يعلم عواقب الامور الا الله عز وجل ولهذا
قال هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله أي هل ينظرون الا قيام الساعة وكيف يسوع لقائل أن يقول
في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لمخلوق الى معرفته ولا يعلم تأويله الا الله أليس هذا من أعظم القدح في
النبوت وان النبي صلى الله عليه وسلم ما عرف تأويل ما ورد في صفات الله تعالى ودعا الخلق الى علم ما لا يعلم
أليس الله يقول بلسان عربي مبين فاذا علمي زعمهم يجب أن يقولوا كذب حيث قال بلسان عربي مبين اذ لم
يكن معلوما عندهم والا فأن هذا البيان واذا كان بلغة العرب فكيف يدعي انه مما لا تعلمه العرب لما كان
ذلك الشيء عربيا فما قول في مقال ما آله الى تكذيب الرب سبحانه ثم كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو
الناس الى عبادة الله تعالى فلو كان في كلامه وفيما يليق به الى أمته شيء لا يعلم تأويله الا الله تعالى لكان
للقوم أن يقولوا بين لنا أولًا من ندعونا اليه وما الذي تقول فان الاعيان بما لا يعلم أصله غير متأت ونسبة النبي
صلى الله عليه وسلم الى أنه دعا الى رب موصوف بصفات لا تعقل أمر عظيم لا يتخيله مسلم فان الجهل بالصفات
يؤدي الى الجهل بالموصوف والغرض أن يستبين من معه مسكنة من العقل ان قول من يقول استواءه
صفة ذاتية لا يعقل معناها والبدن صفة ذاتية لا يعقل معناها والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها ثم به ضمنه
تكليف وتشبيه ودعاء الى الجهل وقد وضع الحق لذي عينين وليت شعري هذا الذي ينكر التأويل بطرد
هذا الانكار في كل شيء وفي كل آية أم يقنع بترك التأويل في صفات الله تعالى فان امتنع من التأويل أصلا
فقد أبطل الشريعة والعلوم اذ ما من آية وخبر الا ويحتاج الى تأويل وتصرف في الكلام لان ثم أشياء لا بد
من تأويلها الاخلاف بين العقلاء فيه الا الملهمة الذين قصدتهم التعطيل للشرائع والاعتقاد لهذا يؤدي الى
ابطال ما هو عليه من التمسك بالشرع وان قال يجوز التأويل على الجملة الانمائية تعلق بالله وبصفاته فلا
تأويل فيه فهذا يصير منه الى أن ما يتعلق بغير الله تعالى يجب أن يعلم وما يتعلق بالصانع وصفاته يجب
التقاضي عنه وهذا لا يرضى به مسلم وسر الامران هؤلاء الذين عتصموا عن التأويل معتقدون حقيقة
التشبيه غير انهم يدلسون ويقولون له لا كالايدى وقدم لا كالاقدام واستواء بالذات لا كالعقل فيما
بيننا فليقل المحقق هذا كلام لا بد من استبيان قولكم نجري الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تناقض ان
أحرقت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم
والعظم والعصب والمنع فان أخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار به هذه الاعضاء فهو الكفر وان لم

يمكنك الاخذ بها فأن الاخذ بالظاهر المستقدر كذا الظاهر وعلمت تقدر الرب تعالى عما هوهم الظاهر
 فكيف يكون اخذاً بالظاهر وان قال المصنف هذه الطواهر لا معنى لها أصلاً فهو حكم باتها ملغاة وما كان
 في ابلاغها لينا فائدة وهي هدر وهذا محال وفي لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب وكانوا
 يعرفون موارد الكلام ويظهمون المقاصد في تحافي عن التأويل فذلك لقله فهمه بالعربية ومن أحاط
 بطرق من العربية هان عليه مدرك الحقائق وقديل وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فكانه
 قال والراسخون في العلم أيضاً علمونه ويقولون آمنا به فان الايمان بالشئ انما يتصور بعد العلم امام لا يعلم
 فالإيمان به غير متأت ولهذا قال ابن عباس انما من الراسخين في العلم اه قلت وهذا الذي ذهب اليه هو
 مختار شيخ جده ابن فورك واليه ذهب العزيز بن عبد السلام في رسائله منها رسالته التي أرسلها جواباً لملك
 الاشرف موسى وهي بطولها في طبقات ابن السبكي وهو بظاهره مخالف لمذهب السلف القائلين بامرارها
 على طواهرها وقد مررت في آخر الفصل الثاني شروط للتأويل راجع النظر اليها لتعلم انه كيف يجوز
 وان يجوز متى يجوز ولذا كرر نص امام الحرمين في الرسالة النظامية في هذه المسئلة وهي آخر مؤلفاته
 على ما زعم ابن أبي شريف قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال امام الحرمين في الرسالة النظامية اختلفت
 مسالك العلماء في هذه الطواهر فرأى بعضهم تأويلها والترم ذلك في أي الكتاب وما يصح من السنن وذهب
 أئمة السلف الى الانكشاف عن التأويل واحراء الطواهر على موارد هاتوا تفويض معانيها الى الله عز وجل
 والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة للدليل القاطع ان اجماع الامة حجة فلو كان تأويل
 هذه الطواهر حتماً فلا شك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرف عصر
 الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع اه قال الحافظ وقد تقدم
 النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كالثوري والاوزاعي ومالك والليث ومن عاصرهم وكذا
 من أخذ عنهم من الأئمة فكيف لا يوثق بما اتفق عليه القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب
 الشريعة اه قلت والى هذا مال المصنف في الجوامع العوام فقد عقد في الكف عن التأويل والخوض فيه
 باباً وذكرفه ثلاثة أمثلة مثال في الفوقية ومثال في الاستواء ومثال في النزول وقال في أول كتابه المذكور
 ان الحق الصريح الذي لامرأ فيه هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين وهو الحق عندنا ان
 كل من بلغه حديث من هذه الاخبار من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور التقديس والتصديق
 والاعتراف بالحجز والسكون والكف والامساك والتسليم لاهل المعرفة وقد تقدم شئ من ذلك في الفصل
 الثاني فراجع وقال الحافظ ابن حجر وقسم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب الى ستة أقوال قولان لمن
 يجز بها على ظاهرها أحدهما من يعتقدها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة وتتفرع من قولهم
 عدة آراء والثاني من ينفي عنها شبهة صفة المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات فعفاته لا تشبه الصفات
 فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقة وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجز بها على
 ظاهرها أحدهما يقول لا نؤول شيئاً منها بل نقول الله أعلم بمراده والاخر يقول فيقول مشلاً بمعنى
 الاستواء الاستيلاء واليد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لا يجزم بانها صفة أحدهما يجوز أن يكون صفة
 وظاهرها غير مراد ويجوز أن لا تكون صفة والاخر يقول لا يخاض في شئ من هذا بل يجب الايمان به
 لانه من المتشابه الذي لا يدرك معناه اه وقال البكري في شرح الحاشية اختلف أهل السنة في اتصاف
 الباري تعالى بهذه الصفات التي ظاهرها محال على ثلاثة أقوال الاول قول السلف انها هي صفات برائة
 على السبع الله أعلم بحقائقها وهي أحد قولي الاشعري وهو قول مالك واليه يشير الامام أحمد بقوله
 الآيات المتشابهات خزائن مقفلة حلها تلاوتها الثاني كلها مجازات يدل بها على تلك الصفات الثمانية عقلاً
 وسمعا وهذا قول الخذاق من الاشاعرة الثالث الوقف وهو اختيار صاحب المواقف والمقترح ثم أهل

التأويل اختلفوا على طريقين الاول طريق الاقدمين كابن فورك يحملها على مجازاتها الراجعة الى الصفات الثابتة عقلا الثاني طريق المتأخرين وهي التي كانت مركزا في قلوب السلف قبل دخول المحجة برد هذه التشابهات الى التمثيل الذي يقصد به تصور المعاني العقلية بابرارها في الصور الحسية قعدا الى كمال البيان اه الخ وقال الحافظ ابن حجر لاهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة اقوال احدى انها صفات ذات اثبتها السمع ولا يمتد الى اليها العقل والثاني ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امر ارها على ما جاءت به مفضضا معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له ان خبر الله في كتابه وثبت عن رسوله صلى الله عليه وسلم في الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيهما بتشبيه ولا تعطيل اذ لولا اخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحى قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما انزل اليه من ربه وينزل عليه اليوم أكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حظه على التبليغ عنه حتى نقلوا عنه أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرة فدل على أنهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذي أراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالى ليس كشيء من شيء فنوجب خلاف ذلك بعد فهم فقد خالف سبيلهم وبالله التوفيق اه * (تكميل) * قول من قال طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم نقل الحافظ ابن حجر عن بعضهم انه ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بالفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع لامره وتسليم اراده وليس من سلك طريقة الخلف وانقلابا الذي يتأوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله اه قلت وقد أشار الى ذلك المصنف في الجوامع العوام بما لا مزيد على تحريره (الاصل التاسع العلم بأن الله تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار) المفهوم من قوله لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء (مقدسا عن الجهات والاقطار) وعن الامكنة والازمنة والتحديد وغير ذلك (مرقى للمؤمنين بالاعين والابصار في الدار الآخرة بعد دخولهم دار القرار) نظم المصنف هذا الاصل في سلك اصول الركن المعقود معرفة الذات نظر الى أن نفي الجهة يوهم انه مقتضى الانتفاء عفاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتمية للكلام في نفي الجهة والمكان قال ابن أبي شريف الكلام في الرؤية في ثلاث مقامات الاول في تحقيق معناها تحرير محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أغمضنا العين فاننا علمنا الشمس عند التغميض علما جليا لكن في الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناها فاننا ندرك بالبدنية تفرقة بين الخاليتين وهذا الادراك المسمي على الزيادة تسميه الرؤية قلت يشير الى أن المعنى من الرؤية ما يجده من التفرقة من ادراك الشمس حالة تغليب الحدقة وصرف البصر اليه ومن ادراكها حالة انصراف البصر أو تغميضه عنها فالادراك الاول هو المسمى بالرؤية والثاني هو المسمى بالعلم ثم قال ولا تتعلق في الدنيا الا بمقابلة لما هو في جهة ومكان فهل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزيه عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوارها عقلا والثالث في وقوعها سمعا اما المقام الثاني فقال الامدى أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوارها سمعا في الدنيا فأثبتها قوم ونفاه

* (الاصل التاسع) * العلم بأنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار مرقي بالاعين والابصار في الدار الآخرة دار القرار

آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام فقيلا لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤيا حقيقية ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة يحكموا بامتناع رؤيته عقلا لدى الخواس واختلفوا في رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدم الاستدلال عليه بالنقل ثم بالعقل ثم استدلل بالنقل أيضا على الجواز على انه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلل بالعقل على الجواز فقال (ل قوله تعالى وجوه يومئذ) أي يوم القيامة (ناصرة) أي ذات نصرته وهي نهال الوجه وبهاؤه (الي ربه) ناظرة (أي مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء وبصح كونه مجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرومة بالنظر الى ربه قال البكي وتقرر بهذا الدليل عند الأئمة أن النظر الموصل بالي اما بمعنى الرؤية أو هو ملزوم للرؤية بشهادة النقل عن أئمة اللغة فهو اما حقيقة أو مجاز عن الرؤية لكونه عبارة عن قلب الحدة نحو المرنى طلبا لرؤيته وقد عذرت هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعينت الرؤية لكونها أقرب المجازات الى الحقيقة ثم اشتهر هذا المجاز بحيث التحق بالاستعمال الحقيقي كما يشهد به العرف اه وقال النسفي النظر المضاف الى الوجه المقيد بكامة الى لا يكون الا نظر العين وبهذا بطل قول من قال من المعتزلة ان معنى الآية نعمة ربه منتظرة لان الى واحد الا كذا في نهذيب الازهرى اذ النظر اذا أريد به الانتظار فانه لا يعلق بالوجه ولا يتعدى بالي كفاي قوله تعالى فناظرة ثم يرجع المرسلون أي منتظرة ولان حمل النظر على الانتظار المفضى للنعم في دار القرار سمح لما قيل الانتظار موت أحراره ومن الدلائل على جواز الرؤية من الكتاب قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص الكفار بالحجاب تحقيرا لهم واهانة فلولم تكن المؤمنون بخلافهم لم التحقير وبطل التخصيص وقال النسفي تخصيص الحجاب للكفار دليل على عدمه للابرار اه وقال الريس سمعت الشافعي يقول في هذه الآية علمنا بذلك أن قوما غير محجوبين ينظرون اليه لا يضاؤون في رؤيته ومما دل على الرؤية من الكتاب أيضا قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فقد ورد من طرق صحيحة مرفوعة الى النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الزيادة فقال النظر الى الله تعالى وأما في السنة فلما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك وفي بعض الروايات هل تضامون وفي بعضها فانكم ترون ربكم كذلك والمقصود به تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرنى بالرؤية وأخرج القشيري في رسالته حديثا طويلا من رواية جابر بن عبد الله رضي الله عنه وفيه فيكشف لهم الحجاب فينظرون الله تعالى فيمتعون بنور الرحمن سبحانه حتى لا يبصر بعضهم بعضا وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ثم انهم بعد الجواز اختلفوا هل الوقوع مخصوص بالآخرة وهو قول جماعة واحد قولي الاشعري وظاهر قول مالك واليه أشار بقوله (ولا يرى في الدنيا تصديقا لقوله عز وجل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) وهو اللطيف الخبير قال النسفي في شرح العمدة وتبعه القونوي في أكثر سياقه في شرح عقيدة الطحاوي ولا تعاق للمعتزلة بهذه الآية لان الابصار صيغة جمع وهي تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب فان قوله لا تدركه الابصار نقيض لقوله تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار نقيض لمن يدركه كل أحد باعتبار الاستغراق الحاصل من الالف واللام ولما كان نقيض الموجبة السالبة الجزئية كان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبه فانه لا يراه الجميع فان الكافرين لا يرونه بل يراه المؤمنون ولان المنفى هو الادراك دون الرؤية وهما غيران فكان نفي الادراك لا يدل

ل قوله تعالى وجوه يومئذ
ناصرة الى ربه ناظرة ولا
يرى في الدنيا تصديقا لقوله
عز وجل لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار

على نقي الرؤية وهذا لان الادراك هو الوقوف على جوانب المرمى وحدوده وما يستحيل عليه الادراك من الرؤية نازلا منزلة الاحاطة من العلم ونقي الاحاطة التي هي نقيض الوقوف على الجوانب والحدود لا يقتضي نقي العلم به وكذا هنا ثم مورد الآية وهو وجه التمدح بوجوب ثبوت الرؤية اذ نقي ادراك ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه اذ كل مالا يرى لا يدرك كالعديومات وانما التمدح بنقي الادراك مع تحقق الرؤية اذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيضه التناهي والحدود عن الذات فكانت الآية حجة لنا عليهم ولو امعنوا النظر في الآية وعرفوا مواقع الجحاج لا غنموا التقصى عن عهدة الآية اهـ * رجع للاول ومنهم من قال وقوع الرؤية غير مخصوصة بالاشخرة بل تقع في الدنيا وهو قول الكثير من السلف والخلف من أهل الحديث والتصوف والنظر واذا قلنا بانه غير مخصوص بالاشخرة فهل هو مخصوص بالانبياء أو غير مخصوص بل يجوز للولي قولان للاشعري وعلى انه مخصوص بالانبياء فهل هو خاص بنبينا صلى الله عليه وسلم أو غير خاص وبالجملة فقد اتفق الكل على وقوعها في الاشخرة لجميع المؤمنين وأما في الدنيا فاختلف فيه صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال الاول انه رأى ربه وهو قول أكثر السلف وجاعة الصوفية قال النووي وهو الصحيح الثاني انه لم يروه وهو قول أكثر الاشاعرة وبعض السلف الثالث الوقف وهو اختيار القاضي عياض وبالجملة فاختلاف الصحابة في هذه المسئلة دليل على اعتقادهم جوازها ثم هل يجوز ذلك لاولياء أمته على سبيل الكرامة وطريق التبعية في ذلك قولان للاشعري وأكثر أهل التصوف خصوصا المتأخرين على أن ذلك يجوز كرامة وكرامة أولياء الله تعالى معجزة له صلى الله عليه وسلم هذا حال البقطة وأما في النوم فاتفق الاكثر على جوازه ووقوعه ثم هذا المعتقد أما حوازه فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل وأما الوقوع فليس الا بالسمع اذ العقل لا يهتدي وقد أورد المصنف على جوازه دليلا من الكتاب وأوردنا معه دلائل أخر من الكتاب ثم أورد دليلا ثانيا فقال (ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام) حكاية عنه اذ قال رب أرني أنظر اليك قال (ان تراني) ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال من وجهين أحدهما انه لو لم تجز الرؤية لما طابها موسى عليه السلام واللازم باطل بالاجماع وتواتر الاخبار بيان اللزوم أن موسى عليه السلام عالم بما يجوز على الله تعالى وما يستحيل عليه والا يلزم الجهل وهو محال على الانبياء واذا كان عالما بما لا يجوز والرؤية مما لا يجوز على ذلك التقدير يكون طلبه للرؤية عبثا وذلك على الانبياء محال واليه أشار المصنف بقوله (ولبت شعري كيف عرف المعتزلي) القائل بعدم جواز الرؤية (من صفات رب الارباب ماجهله موسى عليه السلام) مع انه نبي كريم من أولى العزم من الرسل أرايت المعتزلي أعرف بالله تعالى منه مع أن المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد الدينية الحقة والاعمال الصالحة (وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع) المضلة (والاهواء) المختلفة (من الجهلة) بمعاني كلام الله تعالى (الانبياء) البلاء (أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم) وسلامه وحاصل هذا الاستدلال ان سؤال موسى عليه السلام اياها دليل على انه كان يعتقد انه كان جائز الرؤية والوجه الثاني انه تعالى عاق الرؤية بشرط متصور الكون وهو استقرار الجبل فدل على انه جائز الوجود اذ تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه كما أن التعليق بما هو ممتنع الوجود أو متحقق الوجود يدل على امتناعه أو تحققه والدليل على أن استقرار الجبل ممكن الثبوت قوله تعالى فلما تجلجى ربه للجبل جعله دكا أخبر انه جعله دكا لانه اندك بنفسه وما أوجده الله تعالى كان جائزا ان لا يوجد لولم يوجده الله تعالى اذ الله تعالى مختار فيما يفعل فاذا جعل الجبل دكا باختياره وكان جائزا أن لا يفعل دل على جواز وجوده قاله النسفي وفي الآية وجوه أخر دالة على جوازها منها انه تعالى ما آيسه وما عاتبه عليه ولو

ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام لن تراني ولبت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الارباب ماجهله موسى عليه السلام وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع والاهواء من الجهلة الانبياء أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم

كان ذلك جهلا منه بالله تعالى خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله اني اعطتك
 أن تكون من الجاهلين حيث سألت انجاء ابنه من الغرق بل هذا أولى بالعتاب لان هذا لو كان جهلا
 منه بربه لبلغ مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة فان قالوا مراده ارنى آية من آياتك قلنا لو كان المراد
 كذلك لقال أنظر اليها ولقال ان ترى آياتي ومنها قوله لن تراني فانه يقتضى نفى الوجود لا الجواز اذ لو
 كان متمتع الرؤية لكان الجواب أن يقول استبرئى أولا تصح رؤيتي ولمالم يقل ذلك دل على انه
 مرئى اذ الموضع موضع الحاجة الى البيان ألا ترى أن من في كفه حجر فظننه انسان طعما وقال له
 أعطني لا آكله كان الجواب الصحيح انه لا يؤكل أما اذا كان طعما صح أن يقول المجيب انك لن
 تأكله ويجوز على الانبياء الريب في أمر يتعلق بالغيب فيحمل على أن ما اعتقده جائز ولكن ظن أن
 ما اعتقد جوازه تأخر فيرجع النفي في الجواب الى السؤال وقد سأله في الدنيا فينصرف النفي اليها
 اذ الجواب يكون على قضية السؤال فتأمل وأما الاستدلال عقلا فأشار المصنف الى ذلك بقوله (وأما
 وجه اجراء آية الرؤية) وهي قوله تعالى الى ربها ناظرة (على الظاهر) فقد دل العقل على جوازه
 وذلك (انه غير مؤد الى المحال) فوجب أن لا يعدل عن الظاهر اذ العدول انما يجوز عند عدم
 امكانه لامع امكانه ثم علل قوله غير مؤد الى المحال بقوله (فان الرؤية نوع كشف وعلم) للمدرك
 بالمرئى يخلق الله هذا النوع عند مقابلة الحاسة للمرئى بحسب ما حوت به العادة الالهية (الا انه أتم
 وأوضح من العلم) أى ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة على الادراك الذى هو علم جلى
 كما قدمنا أول هذا الاصل اذ هو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الادراك (فاذا جاز تعلق العلم به) من
 غير أن ينقص منه قدر من الادراك (وليس في جهة) أى من غير مقابلة بين الباصرة والمرئى في جهة
 مع تلك المتابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئى السكائن في تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئى
 (جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة) وقولى من غير مقابلة الخ فيه دفع لقول المعتزلة والحكماء القائلين
 بان من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة في جهة من الجهات وقولى مع تلك المتابلة مسافة خاصة
 رد على قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب
 فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذلك لا يرى باطن الاجفان وقولى من غير
 احاطة بمجموع المرئى اشارة الى نفي كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لتكون متمتعة في حقه تعالى
 لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من
 العلم في الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة لجهة أخرى وقولى بمجموع المرئى فيه تنبيه على
 انه اذا ثبت أن المجموع المتركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب
 والتناهي والحدود والجهة أولى بان تنفذ رؤيتها عن الاحاطة والدليل على جواز أن يخلق الله قدرا من
 العلم من غير مقابلة بحاسة البصر أصلا ما ورد في الصحيحين من حديث أنس رفعه أتموا صفوفكم فاني
 أراكم من وراء ظهري وعند البخارى وحده عن أنس أقيموا صفوفكم وتراصوا وعند النسائي استووا
 استووا استووا فوالذى نفسى بيده انى أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي والدليل على قولنا من
 غير احاطة رؤيتنا السماء فانما نراها ولا نحيط بها وقد ظهر مما تقدم أن المصنف استدلل لجواز الرؤية
 من غير جهة صريحة ومن غير احاطة ضمنا بوقوع أمور ثلاثة الأول والثالث منها لجوازه من غير
 مقابلة لجهة ومن غير مسافة خاصة والثاني لجوازه من غير احاطة وقد أشرنا الى الأول والثاني وأشار
 الى الثالث بقوله (وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق) أى كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية
 مشبها في كونه دون مقابلة رؤية الله تعالى ايانا فانه تعالى يرى خلقه (وليس في مقابلتهم) في جهة
 باتفاق منا ومن المعتزلة (جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة) فالرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئى

وأما وجه اجراء آية
 الرؤية على الظاهر فهو انه
 غير مؤد الى المحال فان الرؤية
 نوع كشف وعلم الا انه أتم
 وأوضح من العلم فاذا جاز
 تعلق العلم به وليس في جهة
 جاز تعلق الرؤية به وليس
 بجهة وكما يجوز أن يرى الله
 تعالى الخلق وليس في
 مقابلتهم جازان يراه الخلق
 من غير مقابلة

فان فرض ان تلك النسبة تقتضي عقلا كون أحدهما في جهة اقتضت كون طرفها الآخر كذلك في جهة لا اشتراكهما في التعلق فاذا ثبت بوفاق الخصمين عدم لزوم ذلك في أحد طرفيها لزم في الطرف الآخر مثله فكان الثابت عقلا نقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض وان فرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه فهو تحكم محض ويقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم) الباري سبحانه (من غير كيفية وصورة) لما قلنا ان الرؤية نوع علم خاص بخلقه الله تعالى في الخلق غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر لا يقال ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الراي والمرئي وحصول احاطة الراي ببعض المراتب وحصول ادراك صورة المرئي فليكن في الغالب كذلك وان ذلك في حقه باطل تنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لا انتفاء لازمها لانا نقول حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة في الرؤية في الشاهد لا اتفاق كون بعض المراتب كذلك أي تتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة بالاحاطة به وبالصورة لكونه جسما لا يكون الامور المذكورة معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية مع انتفاء العلوم المذكورة على ما بين بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته والالم يكن علة له فتأمل وقال النسفي في شرح العمدة زعمت المعتزلة والزيدية والفلاسفة والخوارج ان في العقل دلالة استحالة رؤيته لانه لا بد لها من مقابلة بين الراي والمرئي وهذا لا يصح الا في التحيز ومسافة مقدرة بين الراي والمرئي بحيث لا يكون قر بامطرط و اتصال شعاع عين الراي بالمرئي وكل ذلك مستحيل على الله تعالى وأكذوا هذا المعقول بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقد تمحج بانتفاء الرؤية عن ذاته اذ الادراك بالبصر هو الرؤية كما تمحج بأسمائه الحسنی في سياق الآية وسبقها وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا وهو على الباري لا يجوز في الدارين والدليل على انه تمحج به ووروده بين المدحين اذ ادراج غير المدح بين المدائح مما تمحج الاسماع وتنفر عنه الطباع وأكثر المعتزلة على انه تعالى يرى ذاته ويرى العالم ثم أورد الجواب عن الآية بما تقدم بيانه قريبا ثم قال وما قالوا من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشماع وتحقق الجهة باطل فان الله تعالى رانا من غير مقابلة ولا اتصال شماع ولا ثبوت مسافة بيننا وبينه ولا جهة ومن أنكر ذلك منهم فهو محجوج بقوله تعالى ألم يعلم بان الله يرى وهو السميع البصير والعلل والشرائط لا تبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فعلم انهم امن أوصاف الوجود دون القران اللازمة للرؤية فلا يشترط تعديها وهذا لان الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو فان كان في الجهة يرى في الجهة وان كان لا فيها يرى لا فيها كالمعلم فان كل شيء يعلم كما هو فان كان في الجهة يعلم في الجهة وان كان لا في الجهة يعلم لا في الجهة وبه ذاتين ان العلة المطلقة للرؤية الوجود لانها تتعلق بالجسم والجوهر والعرض فلا تفرق بين السواد والبياض والاجتماع والافتراق بحاسة البصر فعلم ان العرض مرئي وكذا غيره لاننا نرى الطويل والعريض وذلك ليس بجواهر متألفة في صفة مخصوصة والحكم المشترك يقتضي علة مشتركة لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممنوع والمشارك بين هذه الاشياء اما الوجود او الحدوث والحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود حاصل بعد عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون علة ولا شطر العلة فلم يبق الا الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته وما لا يرى من الموجودات فلعدم اجراء الله تعالى العادة في رؤيته لا استحالة والوجود علة مجوزة للرؤية لا موجبة للرؤية ولا يلزم من كون الشيء جازا للرؤية ان يراه ما لم يخلق الله فينا رؤيته الا ترى ان الهرة ترى الفارة بالليل ونحن لانراها وكذا المصروع يبصر الجن ولا يراه الحاضرون وكذا النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى جبريل ومن عنده من الصحابة لا يرويه فان قيل هنا مشترك آخر وهو ان يكون ممكن الوجود لذلك قلنا الامكان لا يصلح علة للرؤية لان الامكان عدم فلا يصلح للعيسة ولان الامكان قائم في

وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة

المعدومات ولا يصلح رؤيتها قال الفخر الرازي هذا التعليل ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان
 فصحة المخلوقية حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة بينهما ولا مشترك الا لحدوث والوجود والحدوث
 ساقط من حيز الاعتبار لما ذكرتم فيبقى الوجود والله تعالى موجود ٧ موجب صحة كونه مخلوقا وكما أن
 هذا باطل فكذا ماذ كرموه ثم قال مذهبا في هذه المسئلة ما اخبرنا الشيخ الامام أبو منصور الماتريدي
 رحمه الله اننا تمسك بالدلائل السمعية ونتمسك بالدلائل العقلية في دفع شبهتهم وقولهم لو كان مربيا لكان
 شيئا بالمرئيات باطل لان الرؤية تتعلق بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون ولا مشابهة
 بينهما والله أعلم وقال المبكى في شرح الحاجبية أما الدليل العقلي على جواز الرؤية فنقر براهنه تعالى
 الباري موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى
 فلاننا نرى الجواهر والاعراض قطعاً والرؤية مشتركة بينهما وكل مشترك يجب تعليله بما هو مشترك بين
 تلك الاشياء ولا مشترك بين الجواهر والاعراض عملاً بالاستقراء الا أحد أمور ثلاثة وهو الوجود
 والحدوث والامكان لا جاز أن يكون الحدوث أو الامكان اذ هما عديميان والعلة يجب ان تكون وجودية
 فيتمين ان يكون الوجود والوجود مشترك بالاشتراك المعنوي بين الموجودات كما برهن عليه في محله فكل
 موجود يصح ان يرى عملاً بالوجود المشترك وهو المطلوب وفيه نظر في جميع مقدماته ثم قال ولكن هنا
 اعتراض قوى وهو ان يقال وجود الصانع هو الوجود المجرد الذي هو عين ذاته وذلك لم يقع به اشتراك
 وانما وقع الاشتراك في الوجود العارض المقول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيك والشيء المقول
 بالتشكيك لا يلزم اتحاد معروضاته في جميع أحكامه وما يقال ان علة صحة الرؤية هو متعلقها ومتعلقها
 هو الوجود المطلق أى كون الشيء ذا هوية مما لا خصوصية الوجودات والهويات فضعف ذا هوية
 المطلقة المقولة بازاء الهويات ليس الامن الاعتبار وان مقوليتها عليها بالعرض لا بالذات وما يقال
 بالعرض لا يلزم اتحاد معروضاته في أحكامه ولا يخفى على ذى فطنة ان المدرك انما هو خصوصية الوجودات
 لا الهوية المشتركة ثم الدليل منقوض بالملوسات فاننا لمس الجواهر والاعراض واللمس محال ان يتعلق
 به قال الشيخ سعد الدين وهو قوى وقال الآمدى اختلف الاصحاب فذهب من عم وقال الباري يدرك
 بالادراكات الخمس للدليل المذكور لكن لا ينحو المعتاد به بل كما يرى وهو قول الشيخ ومنهم من قال ان
 سائر الادراكات لا نعم كل موجود فان ادراك السمع خاص بالمسموعات وادراك اللمس خاص بالملوسات
 والبارى ليس بصوت ولا الصوت صفته ولا كيفية ملموسة ولا هي صفته وكذا يقال في سائر المدركات
 الخمس ما عدا البصر وعلى القول بان هذه الادراكات تتعلق به على قول الشيخ فليس المراد خصوصيتها
 وانما هو ان نطلق الادراك من غير كيفية على مقتضى هذا الدليل أيضاً يجوز الشيخ تعلق الرؤية بصفاته جل
 وعلا وهذا لا يقتضى الوقوع اذ العقل لا مجال له فيه ولا يقتضى وقوعها وغاية الدليل ان سلم الجواز ولاجل
 ضعف هذا الدليل اختار المتأخرون دلائل السمع ثم ساق تقريره والاستدلال به من وجهين حسبما بيناه
 آنفاً ثم قال وماتعرض به الخصوم بجهالة لا تسمع وأكثرها لا يصدر عن مسلم معترف بحق الانبياء وأما
 الوقوع فثبت بنص الكتاب والسنة واجماع الامة أما الاجماع فقد اتفقت الامة قبل حدوث المخالفين
 على وقوع الرؤية وان الآيات والاحاديث الواردة في ذلك على ظاهرها ولقد روى حديث الرؤية أحد
 وعشرون رجلاً من كبار الصحابة ثم ساق الآيات وبعض الاحاديث حسبما ذكرناه أولاً ثم قال وأما
 المحدث فخاله في هذه المسئلة لا يزيد على حال الاشعري الا بتصحح الاحاديث الدالة على هذا المعتقد على
 ما يليق بجلاله تعالى ولا عبرة بالمشبهة اذ دخولهم في أهل السنة والجماعة محل نظر اذ ليسوا منهم وأما الصوفي
 فيقول بجميع ما تقدم ويزيد بشارته الوجدية فيقول العبودية نسبة العبد الى ربه والرؤية نسبة
 الرب الى العبد ومن المعلوم عملاً ان معقول كل واحد من النسبتين متوقفة على الاخرى فعملاً ووجوداً

فادراك العبودية يكون معه ادراك الربوبية لا محالة وادراك العبودية على مراتب تخيل وهمي وعلم يقيني وذوق كشفي وشهود حسي وهذا كله خاص بالتوجهين فالاولى لاهل الفرق من المريدين والثانية لاهل الجمع من السالكين والثالثة لاهل جمع الجمع من الواصلين والرابعة لاهل وحدة الجمع والوجود من المقربين وقد سئل سهل رحمه الله عن المشاهدة فقال العبودية وقال أيضا أربعون سنة أحاطب الحق والناس يظنون اني أحاطبهم وقد نبه المعلم الاعظم صلى الله عليه وسلم بقوله انكم سترون ربكم وقال تعالى سبحانه الذي أسرى بعهده نخص موطن المشاهدة والرؤية بذكر اسم العبد والرب تنبيه على ما أشرنا اليه فاعرف ذلك وتحقق بعبوديتك فان الخير فيها ومنها فافهم اه وقال ابن فورك في المدخل الاوسط اعلم ان رؤية الله تعالى جائزة من جهة النظر واجبة من جهة تحري الصادق فدلالة جوارحه من جهة النظر ان الوصف له بانه راع من صفات نفسه كما ان وصفه بانه عالم من صفات نفسه واستحال ان يعلم غيره من لا يعلم نفسه كذلك يستحيل ان يرى غيره من لا يرى نفسه فثبت انه مرئي لنفسه واذ اجاز ان يرى نفسه جاز ان نراه نحن كما انه لما جاز ان يعلم غيره جاز ان يعلم نفسه لان وصفه بالرؤية من صفات نفسه وليس شرط ما يرى غيره انه يستحيل ان يرى نفسه كما ان شرط من يقدر ان يستحيل ان يقدر على نفسه ولان كل وصف لا يوجب حدثه ولا حدث معنى فيه ولا قلبه عن حقيقته فجاز عليه والرؤية لا توجب حدث المرتضى لا نأثرى ما حدث أمس فلا يكون بالرؤية حادثا ولا حدث معنى فيه لا نأثرى اللون لا يصح ان يحدث فيه معنى ولا قلبه عن حقيقته لا نأثرى المختلفات فلا ينقلب أحدها عن حقيقته الى حقيقة غيره والشم والذوق يقتضي حدوث معنى فيه فلذلك لم يجز عليه اه وقد أوسع الكلام في هذا المعتقد ابن التماساني في شرح لمع الأدلة ونحن نورد ذلك من تقريره ما يتعلق به المقصود في هذا المحل قال اعلم ان المراد بالرؤية والابصار حالة زائدة على العلم وعلى تأثير الحدقة بالمرئي وهل الادراك يقتضي لهذه الحالة خارج عن جنس العلم أو من جنسه اختلف الاشعريون فيه ونقل عن الاشعري قولان مع الاتفاق على موافقته للعلم في انه يقتضي كشفاً ويتعلق بالشئ على ما هو عليه الا انه لا يتعلق بالا بالوجود المعين والعلم يتعلق بالوجود والمعدوم والمعين والمطلق وزعمت المعتزلة ان الرؤية مشروطة بشرط منها كون المرئي مختصاً بجهة مقابلاً للرأى أو في حكم المقابل كرؤية الانسان نفسه بالاشعاع المنعكس ومنه انبعثت الاشعة من الحدقة واتصالها بالمرئي وتشبيهها به ومنها انتفاء البعد المفرط والقرب المفرط ومنها زال الحجب الكثيفة وصفاها الهواء فلذلك يرى الجالس حول النار في الليل وان بعد ولا يرى من في ظله وان قرب ولما كان الباري سبحانه ليس في جهة زعموا انه يستحيل رؤيته وساعد هم الفلاسفة على استحالة جوارز رؤية واجب الوجود وان اختلفت مناهجهم فانهم يزعمون ان الرؤية ترجع الى انطباع صورة في الحدقة والصورة مركبة ولا ينطبع الا في مركب فلاجل ذلك قالوا لا يرى الباري ولا يرى وأما الحشوية والكرامية وان ساعدوا على جوارز رؤية الله تعالى فانما حكموا بجوارز رؤيته لاعتقادهم انه في جهة آمنين فنقتضى بجوارز رؤيته مع نفي اختصاصه بالجهات فهم يخالفون لذاني المعنى وان وافقوا في اللفظ ثم قال وقول امام الحرمين والدليل على جوارز رؤيته عقلاً فاشارة منه الى انه يمكن ان يستدل على جوارز الرؤية بما هو ذلك لان المطالب الالهية منقسمة الى ما لا يدركه الا بالعقل وهو كل ما يتوقف صدق الرسول عليه فان مستند صحة الادلة السميعة كلها قول الرسول المدلول على صدقه فلو اثبتنا ما يتوقف اثبات المعجزة عليه بالسمع وهي لا تثبت الا بشيئته لدار ومنها ما لا يمكن اثباته الا بالسمع وهو وقوع الجائزات الغيبية كالخسر والنشر والحساب والخلود في احدى الدارين ووقوع الرؤية للمؤمنين في الدار الآخرة من هذا القسم فلا حرم ان الامام قال ونستدل على وجوب الرؤية وانما يستكون وعدا من الله صدقاً وعنى بوجوب الرؤية ههنا تحتم الوقوع للخبر والوعد الصدق وأما ما لا يكون أصلاً للمعجزة ولا يرجع الى وقوع جائز فيصم

الاستدلال عليه بالعقل والسمع ان رجدا وجواز الرؤية من هذا القسم فلاجل ذلك تمسك الاصحاب
 فيه بالمعقول والمنقول فماتمسكوا به عقلا ان قالوا حاصل الادراك علم مخصوص بخلقه الله تعالى في العين
 وكما صرح خلقه في القلب صرح خلقه في العين وضعف هذا المسلك باننا نجد من أنفسنا فرقا ضروريا بين حالة
 تغميض أجفاننا عن الشيء مع العلم به وبين حالة فتحها وتعلقها بالمرئي وذلك يدل على ان الادراك معنى
 زائد على العلم مغاير له وان درجته في الكشف والظهور فوق درجة الشعور بالشيء حال غيبته وادراكه
 بعوارضه أو بادرأك ماهيته وللمخرج هذه الطريقة ان يقول الفرق يرجع الى كثرة العلم بالمتعلقات
 فان الرؤية تتعلق بالهيئات الاجتماعية التي لا يحيط بها الذهن والوصف مع الغيبة وهذه الحجة مفرعة
 على ان الرؤية من جنس العلوم المسلك الثاني ان ادراك الرؤية من الصفات التي تتعلق بالشيء ولا تؤثر
 كالعلم والخبر واذا كانت لا تؤثر في متعلقها فلا مانع من تعلقها بالقديم والحادث وضعف هذا المسلك
 بان حاصله راجع الى ابطال مانع واحد من صحة الرؤية وهو التأثير ولا يلزم من نفي مانع واحد ثبوت الشيء
 مالم يحقق مصححه وانتفاء جميع موانعه المسلك الثالث ماتمسك به الامام وعليه اعتماد أكثر الاشعرية
 وهوان الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى أما ان الباري موجود فقد
 سبق الدليل عليه وأما ان كل موجود يصح ان يرى فلان الرؤية تعاقت في الشاهد بالمختلفات بدليل رؤية
 الجواهر والاعراض وهي مختلفة فلا تخلو صحة الرؤية أما ان يكون لمسا به الافتراق أو لمسا به الاشتراك فان
 كانت لمسا به الافتراق لزم تعليل الاحكام المتساوية في النوع بعلة مختلفة وتعليل الواحد بالنوع بالعلل
 المختلفة محال فتعين ان يكون لمسا به الاشتراك ومسا به الاشتراك هو الوجود أو الحدوث والحدوث لا يصح ان
 يكون علة لصحة الرؤية فانهما حكم ثبوتي والحدوث عبارة عن وجود حاضر وعدم سابق والسابق لا يكون علة
 للحاضر والعدم لا يجوز ان يكون حزا من المقتضى واذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود
 ومعه قول ان الوجود لا يختلف شاهدا وغائبا والباري تعالى موجود فصح ان يرى وقد أورد الفخر الرازي
 على هذا المسلك اعتراضات عديدة وأكد ورودها بقوله واني غير قادر على الجواب عنها ونحن لنخصها
 ونجيب عنها بحسب الامكان ان شاء الله تعالى الاول لانسلم ان صحة الرؤية أمر ثبوتي والذي يحقق ان صحة
 الرؤية أمر عدمي ان الصحة معقول عدمي فتكون صحة الرؤية أمر اعمى انما قلنا ان الصحة أمر عدمي
 لان صحة وجود العالم سابقة على وجوده فلو كانت الصحة أمرا ثبوتيا لاستدعت محلا ثانيا لا استحالة قيام
 الامر الثبوتي بالنفي المحض ولو كان محلها ثابتا للزم قدم الهيولى على ما تزعم الفلاسفة أو شبهه المعلوم كصار
 اليه بعض المعتزلة فالصحة اذا ليست حكما ثبوتيا واذا كانت الصحة ليست حكما ثبوتيا لزم ان لا يكون صحة
 الرؤية أمرا ثبوتيا لانهم ان افراد الصحة الثانية سلمنا ان الصحة أمر ثبوتي لكن لانسلم صحة التعليل أصلا ورأسا
 كيف والشيخ أبو الحسن ممن ينفي الاحوال من المتكلمين لا يقول بالتعليل العقلي فانه لا واسطة عنده
 بين الوجود والعدم والعدم لا يعطى بالوجوب اما واجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقتضى أو ممكن
 والممكنات كلها تستند الى الله تعالى خلقا واختراعا فلا علة عنده ولا معقول في العقل الثالث سلمنا صحة أصل
 التعليل فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعلمة فان صحة كون الشيء معلوما حكم وهو غير معال الرابع
 سلمنا صحة تعليل الرؤية لكن لانسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة
 رؤية الجوهر ولو كانتا متساويتين لصح ان تقوم احدهما مقام الاخرى ولو قامت احدهما مقام
 الاخرى لصح ان يرى السواد جوهرًا والجوهر سوادا الخامس سلمنا ان صحة الرؤية حكم عام مشترك لكن
 لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية لعلل مختلفة فان اللونية قدر مشترك ووجودها معلل بخصوصيات
 الالوان وهي مختلفة السادس سلمنا ان الحكم المشترك لا بد له من علة مختلفة لكن لانسلم ان الوجود معقول
 على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي وانما هو معقول بالاشتراك اللفظي أو بالتشكيك لانه لو كان

مقولا بالتواطؤ لكان جنسا للواجب لذاته والممكن لذاته ولو كان جنسا لهما الاستدعي الواجب لذاته
 فصلا ويلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود كيف والشيخ أبو الحسن ممن يوافق على انه معقول الاشتراك
 السابع سلمنا انه حكم عام وان الحكم العام يستدعي علة مشتركة لكن لا نسلم انه لا مشترك بين الجواهر
 والاعراض سوى الحدوث والوجود والاعتماد في نفي الاشتراك فيما سواهما على الاستقراء لا يجمع فانه
 عدم علم لا علم بالعدم الثامن خرم الحصر بالامكان وبالمركب من الجواهر والاعراض ويحقق ذلك انالم
 نرقط جواهر اعراضا عن الاعراض ولا عرضا عن الجواهر فالمانع ان يكون المصحح للرؤية كونه
 جوهرا على الحالة المخصوصة التاسع سلمنا انه لا مشترك سوى الوجود والحدوث لكن لا نسلم سقوط الحدوث
 عن درجة الاعتبار قولكم ان معقوله يرجع الى عدم سابق ووجود حاضر والعدم لا يكون علة للامر
 الثابت قلنا لا نسلم ان جزء الحدوث هو عدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم
 والوجود بصفة كونه مسبوقا كيفية حاصلة بثبوته لانهم صفة للوجود والصفة العدمية تمتنع قيامها
 بالامر الوجودي العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة لكن لم قلتم انه علة بالنسبة الى القديم فان العلة
 انما توجب أثرها اذا وجدت في محلها بشرطها فان الحكم كما يعتبر في ثبوته وجود مصححه يعتبر فيه وجود
 شرطه وانتفاعاته وحينئذ لا يلزم من وجود المصحح صحة رؤيته فان الحياة مصححة لكثير من الاحكام
 في الشاهد كالالم واللذة والجهل واضداد السمع والبصر والكلام والباري تعالى حي وجميع ذلك تمتنع
 عليه الحادي عشر سلمنا وجود المصحح بشرطه لكن لم قلتم انه يكون مصححا في حقنا ولا يلزم من كون
 الشيء مصححا ان يكون مصححا بالنسبة الى كل واحد فان صحة كون الجواهر مخلوقة معللة بامكانها ولا يصح
 نسبة خالقيتها اليها وكذلك كثير من الاعراض بالاتفاق الثاني عشر ما ذكرتموه منقوض ببقية الادراكات
 من الشم والذوق واللمس فان جميع ذلك احكام مشتركة ويستدعي مصححا مشتركا ولا مشترك سوى
 الوجود بغير ما ذكرتم فيلزم كون الباري تعالى مذوقا مشموما ملموسا وذلك يفضي الى السفسطة
 والكفر الثالث عشر ما أورده البهشية قالوا لو كان علة صحة الرؤية الوجود والوجود مشترك في سائر
 الموجودات للزم ان لا يدرك اختلاف المتخالفات لكن يدرك ذلك عند الرؤية فدل على ان الرؤية تتعلق
 بالانحصار ويتبعه العلم بالوجود الاعم وحينئذ لا يلزم من صحة رؤية بعض الممكنات لتعلق الرؤية بأخصها
 تعلقها بكل أخص وهو كقول الاشعري ان بعض المحدثات مكسوب للعباد وبعضها غير مكسوب لتعلق
 الكسب بالانحصار والخصوصيات مختلفة قال الفخر الرازي بعد قوله وأنا غير قادر على الجواب عنها كما تقدم
 فن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة قال ابن التمساني والجواب عنها بحسب الامكان مع التنبيه
 على أوقعها قوله لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي قلنا الدليل عليه أن الصحة نقیض لاصحة المحمول على
 الممتنع فالصحة أمر ثبوتي لاستحالة تقابل سلبيين قوله صحة وجود العالم سابقة على وجوده الخ قلنا
 لا نسلم تقدم الامكان وما المانع أن يكون امكان وجود الماهية متقدما عليها بالذات وان كانا معاني
 الوجود كنقدم سائر أجزاء الماهيات عليها فان امكان الممكن من صفات نفسه الذاتية وسائر الصفات
 الذاتية متقدمة على ماهي ذاتية له وان كانا معاني الوجود كما أن المعنوية والكونية سابقة على وجود
 السواد وان كانا لا يوجدان متجردين عن السوادية قوله في السؤال الثاني لا نسلم صحة التعليل أصلا
 ورأسا وانه مبني على اثبات الاحوال والواسطة قلنا الحق أن هذا الدليل لا يتم الا على اثبات الاحوال
 والواسطة والدليل على اثباتها أن السواد والبياض يشتركان في المعنوية والكونية ويفترقان
 بالسوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فهذه الوجوه وكل وجه تقع به المماثلة أو
 المخالفة بين سائر الأنواع لا يتخلوا ما أن تكون موجودة أو معدومة أو لا موجودة أو معدومة أو موجودة
 معدومة معا والآخر باطل بالقطع والاول باطل والا لكان للشيء الواحد وجودان فيتعين الثالث

وهو انما صفات لا موجودة ولا معدومة وهي المعبر عنها بالثبات والحال لا يقال فالاحوال ايضا مشتركة في الحالية ومفترقة بالعموم والخصوص وما به الاشتراك غير ما به الافتراق وقد زعمتم ان ما به الاشتراك والافتراق احوال فيلزم اثبات الاحوال للاحوال ثم يعود التقسيم في تلك الاحوال الثانية والثالثة ويلزم التسلسل لانا نقول انما يلزم التسلسل ان لو كان تمايز الاحوال بصفات نفسية كتمايز الانواع لكننا نقول ان الاحوال انما تمايز بالاضافات لانها لو تمايزت بانفسها لزم اثبات الحال للحال وتكون ذاتا فتمايز حالة التمييز عن غيرها باضافتها الى ذات الجوهر وتمايز العالمية باضافتها الى ذات العلم وكذلك القادرية باضافتها الى ذات القدرة وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل قوله في السؤال الثالث سلمنا صحة تعليل بعض الاحكام فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وانما تتوقف على مصحح قلنا الدليل على توقفها انما لو لم تتوقف لصح رؤية المعدوم والوجود كما صح ان يعلموا ولما تخصص محلها ولم يعم دل على افتقارها الى المصحح قوله في السؤال الرابع لانسلم ان صحة الرؤية حكم عام مشترك بل الصحة تختلف بحسب ما يضاف اليه قلنا لا نعني بكون الحكم عاما بالنسبة الى شيئين فصاعدا الا ان المعقول من كل واحد منهما من ذلك كالمعقول من الاخر بحيث لو سبق أيهما كان الى الذهن لم يدرك العقل تفرقة بينه وبين الاخر كالعالم من حيث هو علم بالاشياء المختلفة ولو اقتضى اختلاف المتعلق اختلاف نوع المتعلق لما عقل عموم بين شيئين البتة كذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرقى جوهر او لا عرضا ومن الدليل على انها مشتركة صحة انقسامها الى رؤية كذا ورؤية كذا ومورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا قوله في السؤال الخامس لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلة مختلفة قلنا لان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تميز باعتبار ذاتها اذ لاحقيقة لها من نحو ذاتها وانما تميز باعتبار المعاني الموجبة لها فلو عللنا العالمية بغير العلم لكان ذلك قلبا لجنسها وقلب الاجناس محال لا يقال لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وذلك يوجب تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما تقدم من ان الحصة من اللونية الموجودة معللة بخصوصيات الالوان لانا نقول لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد كما مثلتم وانما يمنع كون الاخص علة للخص النوعية ولان الفصل قد يكون صفة كالباقى والصفة تفقر في وجودها الى وجود ذلك الاعم فكيف يكون علة في وجوده قوله في السؤال السادس لانسلم ان الوجود مشترك بمعنى انه مقول بالتواطؤ قلنا الدليل عليه انما نعلم بالضرورة انقسام الوجود الى واجب لذاته وممكن لذاته ومورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا ومن زعم انه مقول بالاشتراك وان وجود كل شئ حقيقة والحقائق مختلفة فيكون مختلفا لا يصح لان وجود الباري معلوم لنا وما هيته غير معلومة لنا والمعلوم غير ما ليس بمعلوم وأما من زعم انه بالتشكيك على الممكن والواجب وانه لواجب الوجود أولى وأولى فنقول كون الوجود لواجب الوجود أولا وأولو لا يخلو اما ان يتوقف معقول الوجود على هذا القيد أولا فان توقف وجوده عليه لزم التركيب في وجود واجب الوجود وهو محال وان لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطؤ وقوله لو كان متواطئا لكان جنسا قلنا لانسلم لانه لو كان جنسا لتوقف فهم ماهية ما يقال عليه على فهمه لان الجنس ذاتي ولما أمكننا ان نعقل ماهية الجبة والاروان نطلب الدليل على انهما هل هما وجودتان معدتان أم لا علم أن وجودهما غير ماهيتهما قوله في السؤال السابع لم قائم انه لا مشترك الا الوجود والحدوث ليلزم من ابطال التعليل بالحدوث التعليل بالوجود قلنا اذا تقرر ان الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول ما به الاشتراك من هذه المختلفات لا يخلو اما ان يكون نقيبا أو اثباتا والنفي لا يصلح ان يكون مصححا للرؤية والاصح رؤية المعدوم ولا تمنع رؤية الوجود والاثبات اما ان يتقيد بالوجود أولا فان لم يتقيد كان حالا ويلزم ان لا يرى الوجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد بكونه صفة أو موصوفا لا جائز ان يتقيد

بكونه صفة والا لما روي الموصوف ولا بكونه موصوفا والا لما رويت الصفة فتعين أن يكون موجودا
مطلقا لا يخلو اما أن يكون وجود المرئي أو غيره لا جائز أن يكون غيره لوجوب اختصاص العلم
بمحل فتعين أن يكون انما روي لوجوده قوله في السؤال الثامن وهو تحريم الحصر بالامكان فانه أيضا
مشترك وبالمركب والجوهر والعرض فنقول ما ذكرناه من التقسيم جائز فان الامكان لا يخلو اما أن
يكون عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود أو يتقيد بالوجود فان كان عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود لزم أن
لا يري الموجود وان تقيدا بالوجود لزم التركيب في العلة العقلية وهو محال وانما قلنا ان التركيب
في العلة العقلية محال لانه لو جاز التركيب فيه لزم نقض العلة العقلية وتخلف الحكم عن العلة وهو
محال بيان اللزوم انه لو كان المجموع علة للثبوت لكان عدم كل واحدة من ذلك المجموع علة لعدم
تلك العلة فان المجموع يكفي في عدمه عدم بعض أجزائه فان انعدمت بعدم أحد جزئها ثم انعدم
بعد ذلك الجزء الآخر فلا يخلو اما أن يوجب عدم ذلك الجزء الثاني عدم العلية أولا فان لم يوجب
عدمها لزم أن لا يكون عدم أحد الجزئين علة لعدم المركب وقد فرضناه علة هذا خلف واذا وجب
عدمه كان تحصيله للحاصل وانه محال وبهذا يندفع ما ذكره من احتمال التعليل بالمركب من الجوهر
والعرض ويبطل التعليل بوجودين بوجه آخر وهو أن العلة يقتضي حكمها لنفسها وجهة الاقتضاء
وصفها ويمتنع حصول الصفة الواحدة بوجودين قوله في السؤال التاسع لانسلم سقوط الحدوث
عن درجة الاعتبار وان الحدوث هو الوجود المقيد بمسبوقية العدم والمسبوقية أمر يقارب الوجود
وان ذلك كيفية وصفه للموجود قلنا الحدوث صفة اعتبارية لاحقيقية لانها لو كانت صفة حقيقية
ثبوتية لامتنع القول بقدمها ولو كانت حادثة وحدوثها صفة ثابتة قائمة به لزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل
فتعين أن الحدوث لا يعقل الا بشركة من العدم والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزأ من العلة قوله
في السؤال العاشر انه كما يعتبر في ثبوت الحكم ثبوت العلة ولا بد أن تكون موجودة بشرطها وانتفاء
مانعها فلم قلتم ان الامر ههنا كذلك بالنسبة الى القديم قلنا العلة يقتضي حكمها لنفسها أي بما وجدت
وما يقتضي لنفسه وذاته لا يتأخر مقتضاه عن تحقق ذاته فلو توقف اقتضاه على شرط وانتفاء مانع لكان
ذلك الشرط والانتفاء جزأ من علة اقتضائه ويعود المحذور من تركيب العلة لا يقال فالعلم يقتضي
كون محله عالما وهو مشروط بالحياة لان مقول الحياة شرط في وجود العلم في اقتضائه قوله في السؤال
الحادي عشر لم قلتم انه اذا كان صحيحا في الحكم يلزم أن يكون صحيحا بالنسبة الى كل أحد حتى
يلزم أن يصح رؤيته لنا قلنا حكم العلة العقلية يجب طرده وقد حققنا انه صحيح بالنسبة أيضا فيما
تعلق به رؤيتنا وانه مشترك وقوله ان صحة خلق الجواهر معللة بامكانها ولا يصح بالنسبة اليها قلنا
لانسلم ثبوت حكم الخالق لنا في صورة ما يلزم من تعين علمها أن يطرد في صحة خلق الجواهر لنا فان
قبل فيلزم منكم ذلك في الكسب الذي أثبتوه فانكم وان نفيتم عن العبد الخالق لم تنفوا عنه الكسب
قلنا لانسلم ان تعلق أكسابنا ببعض الافعال كان بمعنى يوجد بالنسبة الى حدوث الجواهر ولا يتم
النقض ما لم تعينوا مشتركا وهو علة الكسب لنا وتحققوه فيما سلم امتناع تحقق الكسب فيه قوله
في السؤال الثاني عشر ما ذكرتموه ينقض ببقية الادراكات كالشم والنوق واللمس فان ليلكم مطرد
فيه ولا يصح تعلقها به تعالى قلنا من مقدمات دليلنا ان الابصار تتعلق بالتحلقات بالجواهر والاعراض
بالضرورة وهذه قضية مدركة بالحس ولانسلم تعلق ببقية الادراكات بالتحلقات فان كل ادراك منها يتعلق
بنوع من الاعراض فلم يوارد الدليل وأجاب بعض اصحاب بان هذه لا تنفك عن اتصالات جسمانية
فيمتنع تعلقها به تعالى بخلاف الرؤية ولقائل أن يقول على هذا ان صح اثبات الرؤية بدون اشتراط
بنية مخصوصة وانبعثت أشعة واتصالها بالمرئي وان المرئي في غير جهة من الراي وان جميع ذلك شروط

في العادة لافي العقل فما المانع من تعلق هذه الادراكات بدون الاتصالات وان تلك الاتصالات شرط في العادة لافي العقل قوله في السؤال الثالث عشر لو كان المصحح هو الوجود لم ندرك اختلاف الاشياء قلنا اذا شاهدنا وجود شيء أدركنا ذلك منه شيئا لادراك وجوده كما قالت البهائية ان الرؤية تتعلق بأخص وصف الشيء ويتبعها العلم بوجوده مع حكمهم بان الحال لا يوصف بانها معلومة وان لم تكن معلومة فكيف يقضى بانها مدركة بالحس فان قالوا ما صرنا اليه أدخل في العقول فان العلم بالأخص يستلزم العلم بالاعم والوجود اعم وما صرتم اليه غير لازم في العقل وهو ان ادراك الاعم وهو الوجود يتبعه ادراك الاخص قلنا العلم بالأخص انما يستلزم العلم بالاعم الذاتي أما الاعم العارض فغير مستلزم له والوجود عندكم عارض على الماهيات فانكم أثبتموها في العدم عربية عن الوجود ثم زعمتم ان الوجود يعرض لها من الفاعل المختار فاذا لم يلزم من ادراك ماهية ما وتميزها على أصواتكم ادراك كونها موجودة اما نحن فنعتقد ان وجود الماهية لا يفارقها بل متى ثبتنا معاومتها انتفيا انتفيا معا واذا كان كذلك فلا مانع انه متى أدرك أحدهما أدرك الآخر ونحن لا ندعي ذلك لزوما عقليا بل بمجرد العادة وأقبح هذه الاسئلة منع أصل التعليل والنقض ببقية الادراكات فن ثم اعتمد بعض الاصحاب في الجواز على السمع وأنا أقول ان هذه الطريقة مبنية على مغالطة وهي انهم بنوا الامر فيها على أن الرؤية لا بد لها من مصحح والمصحح هو ما لا يثبت الشيء الا مع ثبوته كالحياة بالنسبة الى العلم والعلم بالنسبة الى الارادة ولا يلزم من وجود مصحح وجود ما هو مصحح له فاذا المصحح من قبيل الشروط لامن قبيل العلل وقد اعتمدوا في تعيين الوجود على الزام العلل من امتناع التعليل بالعدم ووجوب تعليل المشترك بعلة مشتركة ووجوب الاطراد ومنع التركيب والشروط ليست كذلك فان الشيء الواحد يصح أن يكون مشروطا بأشياء ويصح أن يكون شرطيا في أشياء والشرط لا يؤثر في المشروط فيصح أن يكون وجودا وعدما ثم قرر احتجاج أبي الحسن على جواز الرؤية بالسمع بقول الكليم عليه السلام بما تقدم ذكره وزاد قالوا انما سأل لقومه لانه لاني لانه عالم بامتناعه عليه قلنا لو كان كذلك لكان ذلك تأخير للبيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز ألا ترى انهم لما قالوا له اجعل لنا الها كمالهم آلهة عمل الجواب فقال انكم قوم تجهلون قالوا سأل خلق علم ضروري لماعلمه بالنظر قلنا العلوم بعد حصولها كلها ضرورية فلامعنى لطلب تحصيل الحاصل ثم قرر هذا الدليل من وجه ثان ونسبه للفخر بانه علق رؤيته على استقرار الجبل على ما سبق بيانه وزاد ولا يرد عليه انه لا يلزم من كونه ممكنا في نفس الامر أن يكون ممكنا مع تقدير التجلي فان الممكن في نفسه قد يمنع لغيره كيف وسباق الآية يدل على خلاف ما ذكره فان المفهوم منه التنبيه على غاية البعد وهو كقوله حتى يلج الجبل في سم الحياط ثم قال وأقرب من هذا كله ان الله تعالى أخبر أن الرؤية ستكون للمؤمنين في الدار الآخرة وقوله حق ووعده صدق ولا يقع الاجتزاف لكل ما يدل من السمع على انه سيقع يدل على جوازه ثم قال وزعموا في جواب موسى الكليم عليه السلام ان تراني ان تقضى النفي على التأييد قلنا لان ادراك الاعلى مجرد النفي في الاستقبال ولا اشعار لها بالتأييد بدليل قوله تعالى في عدم تمنى اليهود الموت ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم وهم يتمنونه في النار ولو سلم اشعارها بالتأييد فهو بحسب ما سأل الكليم وهو انما يسأل رؤية في الدنيا فلا ينبغي ذلك وقوع الرؤية في الآخرة

(فصل) قال النسفي في شرح العمدة زعمت طائفة من ميثقي الرؤية باستحالة رؤيته تعالى في المنام لان ما يرى في المنام خيال ومثال والله يتعالى عن ذلك ولان النوم حدث فلا يليق حالة الحدث بهذه الكرامة وجوزها بعض أصحابنا بلا كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال كما عرفناه في البقعة تمسكا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم رأيت ربي في المنام البارحة وتشبها بالمحكي عن السلف فانه روي

عن أبي يزيد انه قال رأيت ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك وتعال وراي
 أحمد بن خضرويه ربه في المنام فقال يا أحمد كل الناس يطلبون مني الا أبا يزيد فانه يطلبني وروي
 عن أحمد الزيات وأبي الفوارس شاه بن شعاع الكرماني ومحمد بن علي الترمذي والعلامة شمس
 الأئمة الكردي رحمه الله انهم رأوه وقد حكى لي متعلم زاهد كان يختلف الى بخاري انه رآه وقد رأيت
 فيها شابا متعبدا لا يختلط بالناس وكان يرى في الليالي فسألت عن حاله فقالوا انه رأى ربه ولان ما جاز
 رؤيته في ذات لا يختلف بين النوم واليقظة وذلك لان الرائي في النوم هو الروح لا العين وذلك نوع
 مشاهدة يحصل في النوم واذا جاز هذا في اليقظة لقوله عليه الصلاة والسلام أعبد الله كأنك تراه
 فلان يجوز في النوم والروح في حالة النوم أصفى أولى والرأي في النوم الروح وهو لا يوصف بالحدث
 وقولهم ما يرى في النوم خيال ومثال لانسلم بانه منحصر في ذلك وهذا الكلام منكم نظير قول المعتزلة
 ان ما يرى في الشاهد جسم أو عرض أو جوهر والباري منزّه عن ذلك فلا يرى فكل ما أجابناهم ثم
 فهو جواب لكم

*(فصل) قال النسفي المعلوم ليس يمرئى كما انه ليس بشئ وهاتان مسئلتان أما الاولى فقد حرت
 المناظرة فيها بين الامام الزاهد نور الدين الصابوني والشيخ رشيد الدين فقال الامام الطريق فيه النقل
 والعقل أما النقل فتدأفتي أئمة سمرقند وبخاري على انه غير مرئى وقد ذكر الامام الزاهد الصفار في
 آخر كتاب التلخيص على أن المعلوم مستحيل الرؤية وكذا المفسرون ذكروا في التفاسير أن المعلوم لا يصلح
 أن يكون مرئى الله تعالى وكذا قول الساف من الاشعرية والماتريدية ان الوجود علة جواز الرؤية
 ناطق بهذا اذ العلة العقلية شرطها أن تكون مطردة معكسة وأما العقل فلان الشعر الاسود بياضه
 ممدوم في الحال لا يخلو اما أن يراه في هذا الشعر أو في شعر آخر أو لا في محل فان رآه في هذا الشعر فقد
 رآه أسود وأبيض في حالة واحدة وهو محال وان رآه لا في محل فهو محال والمحال ليس يمرئى اجماعا وكذا
 في الشخص الحي ان رأى موته فيه فقد رآه حيا وميتا في زمان واحد وان رآه في شخص آخر فيكون
 الموت صفة ذلك الشخص وان لا في محل فكما مر قال الشيخ فان كانت موجودة في الازل على هذه
 الهيئات وكان الله رايا لها في الازل كما هو راء لها في الحال قال الامام هذا قول يقدم العالم لانك صرحت بانها
 موجودة في الازل وان قيدت بقولك في علم الله وفيه تناقض لان المحدث لا يكون موجودا في الازل فانها
 لو كانت موجودة في الازل لكان ايجاد الباري اياها ايجاد الموجود ولان المحدثات لو كانت موجودة في علم
 الله تعالى لكان الله تعالى رايا للموجود لا للممدوم وهذا يعزل عن الخلاف والخلاف انما وقع في رؤية
 الممدوم قال الشيخ الرؤية صفة الله تعالى وهي كاملة غير قاصرة كسائر صفاته ولولم يكن الممدوم
 مرتبالة لتطرق القصور في صفته وهو منزّه عنه قال الامام نعم لا قصور في صفته لكن الواحد تحت صفاته
 مالا تستحيل اضافته اليه لاما لا تستحيل فالقدرة صفة الله تعالى ثم ما يستحيل أن يكون مقدورا لا يستقيم
 اضافة القدرة اليه كذات الله تعالى وصفاته والمستحيلات كالولد والصاحبة والجمع بين الضدين فكذا
 ههنا رؤية كاملة ولكن الممدوم لما لم يصلح أن يكون مرتبالة لا تستقيم اضافة رؤيته اليه قال الشيخ لما
 كان الباري قدما بصفاته كانت رؤيته قديمة فلولم تكن المحدثات مرتبة له في الازل والخلق صفة قديمة
 له والمخلوق لم يكن في الازل وحين أوجده صار مخلوقا له بعد ان لم يكن مخلوقا له في حال العدم ولم يقع التغير في
 صفة الخلق هكذا هذه المحدثات حين كانت معدومة لم تكن مرتبة له لاستحالة رؤيته وحين وجدت صارت
 مرتبة له ولا يقع التغير في صفته واعلم اننا لا نقول انه تعالى راء للعالم في الازل ولا كما نقول انه رأى في الازل
 لاننا لو قلنا بانه راء للعالم في الازل لاقتضى وجود العالم في الازل وهو محال وحين وجد العالم نقول بانه خالق
 للعالم وهذا التعبير وقع في المضاف اليه لا في المضاف قال الشيخ اذا جاز أن يكون العالم معلوما له في الازل وان

لم يكن موجودا فلم لا يجوز أن يكون مرثياله في الازل وان لم يكن موجودا قال الامام قياس الرؤية على العلم لا يستقيم لان العلم يتعلق بالعدوم والموجود وأما الرؤية فلا تتعلق بالاموجود فلما آل البحث الى هذا رجع الشيخ وقال ان العدوم ليس بمرثي وهذه الاسئلة والاجوبة كانت بالفارسية فنقلتها بالعربية قلت وقد نقلت هذا السياق من الكتاب من نسخة سقيمة فليتأمل الناظر فيه ثم قال وأما المسئلة الثالثة فنقول ان المعدوم اذا كان متمنع الوجود فقد اتفقوا على انه نفي محض وليس بشئ ولا بذات واما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقال أصحابنا انه قبل الوجود نفي محض وليس بشئ ولا بذات وهو قول أبي الحسن البصري من المعتزلة وقال جمهور المعتزلة انها ماهيات وحقائق وذوات حاتية وجودها وعدمها والحاصل انه لا يمكن تقرير الماهيات منفكة عن صفة الوجود عندنا لان الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها فيلزم كونها معدومة وهو محال وهذا لان الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متشاركة في كونها متحققة خارج الذهن أمرا مشتركا زائدا على خصوصياتها ولا معنى للوجود الا هذا التحقق فيلزم أن يكون حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود واحتجوا بأن المعدومات متميزة في أنفسها وكل ما يتميز بعبء عن البعض فهي حقائق متميزة في أنفسها ولا معنى لقولنا المعدوم شئ الا هذا وهذا لاننا علم ان غدا تطلع الشمس من مشرقها لا من مغربها وهوان الطلوعين معدومان في الحال ونحن نعلم الا أن امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات والدليل على ان كل متميز ثابت متحقق لان المتميز هو الموصوف بصفة لاجلها المنازع الاخر ومالم تكن حقيقة متقررة متمنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز والجواب ان ما ذكرتم منقوض بالمتمنعات فانا نقول شريك الاله محال والجمع بين الوجود والعدم متمنع وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين محال وتميز بين كل واحد منهما مع ان هذه المتمنعات نفي محض وليست ذوات ولا حقائق وماهيات بالاتفاق ولان الوجود والثبوت مترادفان عند العقلاء فلو كانت ثابتة في الازل لكانت موجودة فيه وهو محال وقوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم عند وجودها وتمسكهم بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله حيث سمى ما سيكون أو سيفعله غدا شيئا ليس بشئ لان هذا من قبيل اطلاق اسم الشئ باسم ما يؤول اليه على ان هذا يقتضي اطلاق الشئ على المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة وعرض وحركة وأنتم قائلون بذلك كله وكان ما ذكرتم من النقوض مختلفا والله أعلم (الاصل العاشر العلم بأن الله عز وجل واحد) ان قلت لم أخرج المصنف لتوحيد مع انه المقصود الاله الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد وهو اعتقاد الوحدة في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسر ما عقد عليه الاصول السابقة أوصافا للباري سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها اليه علم ما توحدت به ذاته تعالى من سائر الذوات من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان الكلام في ذلك تمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم ان الوحدة تكلف بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء الشبيه والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا أما الاول فله تعالى عن الوصف بالكمية والتركيب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثاني فحاصله انتفاء المشابهة تعالى بسائر الوجود حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الاصل لا ثبوتها بالدليل وقوله (لا شريك له) الشريك فاعيل من الشراكة وهو كون الشئ بحيث يتحد مع غيره في شئ موضوعا كان أو محمولا صفة أو موصوفا متعلقا أو اثرا ثم أكد بقوله (فرد) أي منفرد بصفات الجلال وصفات الاكرام (لا ندله) أي لا شبيه له ثم ان الوحدةانية هي الصفة الخامسة من الصفات السلبية كما أشرنا اليه

جازان يرى كذلك * (الاصل
العاشر) * العلم بان الله
عز وجل واحد لا شريك له
فرد لا ندله

أولاً وهي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال فوحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتاً مركبة من جواهر وأعراض والتعدد المنفصل بأن تكون ذات تماثل ذاته ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن تكون له قدرتان وإرادتان وعلمان فأكثر إلى آخرها والتعدد المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الازلية ووحدانية الأفعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو إيجاد لغيره تعالى من الممكنات واليه أشار بقوله (انفرد بالخلق والابداع واستبد) أي استقل (بالإيجاد والاختراع) وقد تقدم أن الاختراع خاص بالله عز وجل والفعل يطلق على القديم والحادث لأنه في حق الله تعالى حقيقة لأنه هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فمجاز وإنما هو عبارة عن مباشرتهم للأشياء وتحريكهم لها والإيجاد والخلق أيضاً خاصان بالله تعالى (لا مثل له يشابهه ويساويه) المثل هو ما يسد مسد الشيء وقد يقال للذي يشاركه في الصفات النفسية وقد يقال هو الذي يشارك الشيء فيما يجب ويجوز ويستحيل (ولا ضده) في ملكه (فيما نزع ويناويه) أي يعارضه والمناوأة والمنازعة يكونان على سبيل المعاندة والمعاندة هي كون الشيء بحيث يستلزم كل منهما نقيض لازم الآخر وقد يقال إنه يفهم من سياق المصنف أن الوحدانية عبارة عن مجموع أمور ثلاثة نفي الكثرة في ذاته ونفي النظر في ذاته وصفاته وانفراده بالخلق والاختراع وفي عبارة بعض المتأخرين الوحدانية عدم الاثنينية في الذات العلية والصفات والأفعال وإن شئت قلت هو نفي الكمية المتصلة والمنفصلة ونفي الشريك في الأفعال عموماً فجعل الأفعال مندرجة تحت العدم وجعل نفي الشريك في الأفعال عموماً معطوفاً على نفي الكمية المتصلة والمنفصلة فاقضى أنه ليس من محال ما يؤول إذا جعلنا الوحدانية مجموع تلك الأمور لأن كل واحد منها يتحقق به الوحدانية فيقال إن اشتمال الوحدانية على تلك الثلاثة لا يصح أن يكون من اشتمال الكل على أجزائه ولا الكلي على جزئياته أما الأول فهو منافٍ لقول بعض المتأخرين بأن الوحدانية عدم الاثنينية فجعلها شيئاً واحداً وهو العدم المضاف إلى تلك الأمور فتلك الأمور ليست بأجزاء لها وأما الثاني فظاهر لعدم وجود ضابط تقسيم الكلي إلى جزئياته من صدق اسم المقسم على كل من الأقسام فلا يصح هنا أن يقال نفي الكثرة عن الذات ووحدانية الخ أشار لذلك الشهاب الغنيمي في حاشية أم البراهين

انفرد بالخلق والابداع واستبد بالإيجاد والاختراع لا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضده فيما نزع ويناويه

(فصل) * قال السفوسي في شرح الكبرى ما حاصله أن عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الأول ما لا يثبت إلا بالدليل العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المجزأة عليه كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وإرادته وحياته إذ لو استدل بالسمع على هذه العقود لزم الدور الثاني ما لا يثبت إلا بالسمع وهو كل ما يرجع إلى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملائكة والصراط والميزان والثواب والعقاب ورؤيته سبحانه وغير ذلك لأن غاية ما يدرك العقل من هذه الأمور جوازها أما وقوعها فلا طريق له إلا السمع الثالث ما يثبت بالامرين بحيث يستقل كل منهما بالدلالة وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المجزأة عليه كالسمع والبصر والكلام وجواز الأمور التي أخبر الشرع بوقوعها وكحدوث العالم وقد اختلف في معرفة الوحدانية هل هي من القسم الثالث فيصح الاستناد فيها إلى كل من السمع والعقل وقبل بل هي من القسم الأول الذي لا يثبت إلا بالعقل قال والحاصل أنه لا خلاف في صحة الاستناد إلى العقل وحده في عقد الوحدانية واختلف في صحة الاستناد فيها إلى السمع وحده فقبل نعم وقبل لا والأول رأي إمام الحرمين والفخر الرازي والثاني رأي بعض المحققين واليه مال شرف الدين ابن التمساني وهو الذي اخترت في هذه العقيدة اه قال الغنيمي فأنت ترى الشيخ قد مال إلى عدم صحة الاستناد إلى السمع وحده في معرفة الوحدانية لكن ينبغي أن يتيقظ أن هذا الخلاف هل هو جارٍ في وحدة الذات وفي وحدة الصفات وفي وحدة الأفعال أو هو خاص ببعضها يحتاج إلى تأمل وقال الجلال الدواني أعلم أن التوحيد إما محصور وجوب الوجود أو محصور الخلقية أو محصور المعبودية قال ولقد مررت الإشارة إلى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد

الواجب لكان مجموعهما مكالا محتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا أحدهما ولا غيرهما أما الأول فلا يستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه وأما الثاني والثالث فلا متنازع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثاني أشير إليه في الآتية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز أن يتفق فلا يلزم الفساد والثالث وهو حصر المعبودية وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكافين أولا الى هذا التوحيد ونهوه عن الاشرار بالله في العبادة قال الله تعالى أتعبدون ما تخلقون والله خلقكم وما تعملون اه وبه تعلم تفصيل ما أجعل في كلام الشيخ السنوسي آتيا في اعتماده على ما مال اليه ابن التلمساني

(فصل) * وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد ففي شرح الكبرى للسنوسي نقلا عن ابن التلمساني التوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار بها وفي شرح الوسطى حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشراكة في الالهية وخواصها وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية مثل ذلك زاد وأراد بالالهية وجوب الوجود والقدم الذي أوتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني والقيام بنفسه وقال بعض المحققين حقيقة اثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة وقال ذو النون حقيقة التوحيد أن تعلم ان قدرة الله تعالى في الاشياء بلا علاج وصنعه بلا مزاج وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه وقال بعضهم من ترك أربعا كمل توحيديه وهي كيف ومتى وأين وكيف فالأول سؤال عن الكيفية وجوابه ليس كمثل شيء والثاني سؤال عن الزمان وجوابه ليس يتقيد بزمن والثالث سؤال عن المكان وجوابه ليس يتقيد بمكان والرابع سؤال عن العدد وجوابه هو الواحد الاحد ثم شرع المصنف في الاستدلال على الوحدة انية فقال (و برهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وهل هذا البرهان اقناعي أو قطعي يأتي الخلاف فيه (وبيانه) أي البرهان وهو الآتية أي بيان وجه دلالتها (انه لو كانا اثنين) أي لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالهية التي منها الارادة ونعمام القدرة (وأراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقصورا) قد قصرت قدرته (مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعتها كان الثاني قويا قاهرا وكان الأول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا) وفي بعض النسخ قاهرا ويسمى هذا البرهان عند القوم برهان التمتع ويقال له أيضا برهان التطارد وقد اختلفت عبارات القوم في تقرير برهان البرهان بعبارات مختلفة فقال شيخ مشايخنا في أملائه على البخاري مانصه انه قد قام البرهان القاطع على وجوب عموم قدرته وارادته لجميع الممكنات فلو قدر موجوده من القدرة على ايجاد ممكن مماثل ماله تعالى لزم عند تعلق تلك القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين لان المسألة مفروضة فيما لا ينقسم كالجوهر الفرد فلا بد من عجزهما ان لم يوجد بهما ومن عجز أحدهما ان وجد بأحدهما دون الآخر ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لانه مثله واذا لزم عجزهما في هذا الممكن لزم عجزهما في سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لانه خلاف الحس والعيان واذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فمع الاختلاف أي بين واليه الاشارة بالآتية وقال ابن القشيري في التذكرة الشريفة الدليل على وحدانيته تعالى انه لو كان للعالم صانعان فصاعد الم يخل اما أن يكونا قادرين فلو كانا قادرين على الكمال لجاز في العقول تماثلهما بان يريد أحدهما بقاء الجسم في حالة معينة ويريد الآخر فناءه في تلك الحالة فاذا قدر اعلی تنفيذ ارادتهما أدى ذلك الى المحال وهو أن يكون الجسم الواحد موجودا معدوما في حالة واحدة وما أدى الى المحال فهو محال وان كانا عاجزين أو كان أحدهما عاجزا فالعاجز لا يصلح للالهية لانا بينا ان الصانع قديم وعجزه قديم محال لان العجز لا يكون الا عن فعل يعجز عنه ومالم يتصور الفعل لم يتصور

وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبيانه انه لو كانا اثنين وأراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعتها كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا

العجز وتقدير الفعل في الازل محال وان لم يكونا قادرين على الكمال فافرض الدليل في أن يريد أحدهما
 وجود جوهر ويريد الآخر أن لا يوجد هذا اذا لم يقدر أحدهما على شيء من الاعراض فلنفرض الدليل
 في أن يريد الآخر تحضده ويذكر الدليل بأسره اه وقال ائمام الحرمين في لمع الادلة الدليل على وحدانية
 الاله اننا لو قدرنا الهين وفرضنا عرضين فان جوتنا ارادة أحدهما لا حد الضدين وارادة الثاني للثاني استحالة
 نفوذ ارادتهما واستحالة أن لا تنفذ ارادتهما جميعا لامتناع وجود الضدين والخلو منهما وان نفذت ارادة
 أحدهما كان الثاني مغلوبا مستكرها وان لم يجز اختلافهما في الارادة كان محالا اذ وجود أحدهما
 ووجود صفاته يستحيل أن يمنع الثاني من أن يريد ما يصح ارادته عند تقدير الانفراد والعاجز منخط عن
 رتبة الالهية وذلك مضمون الآية والمعنى لتناقضت أحكامهما من تقدير قادرين على الكمال وقال شارحه
 ابن التلمساني مانصه الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة والباري تعالى واحد في ذاته لا انقسام له
 وواحد في صفاته لا نظيره وواحد في الهية ومملكه وتديره لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره والغرض
 من هذا الفصل اقامة الدليل على استحالة موجودين بوصف كل واحد منهما بالالهية والاله هو العام القدرة
 العام الارادة العام العلم وسائر الصفات الذي ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فلو فرضنا الهين بهذا النعت
 وقدرنا فعلين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما ولا الخلو عنهما كفرض جسم أراد أحدهما تحريكه والاخر
 تسكينه أو أراد أحدهما احياءه وأراد الآخر اعدامه فلا يخفى لو امكن أن ينفذ مرادهما معا أولا أو مراد
 أحدهما دون الآخر ولا مزيد في العقل على هذه القسمة فان نفذ مرادهما لزم أن يكون الجسم ساكنا
 متحركا حيا ميتا في حالة واحدة وذلك محال لانه جمع بين الضدين وان لم ينفذ مرادهما لزم الخلو عن المتقابلين
 ويلزم قصورهما معا ونقصهما لعدم نفوذ ارادتهما وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ
 الارادة هو الاله الحق والثاني عاجز ناقص منخط عن رتبة الالهية ثم قال وهـ هذه الدلالة هي التي أرشد اليها
 الكتاب العزيز بقوله لو كان فہما آلهة الا الله لفسدتا اه وقال النسفي في شرح العمدة تقرير دلائل
 التمانع التي عول عليها جمهور المتكلمين هو انه ان فرض الهان قادران متمثلان في صفات الالهية يؤدي
 الى اجتماع الضدين أو عجز القادرين المتمثلين أو عجز أحدهما والكل محال وما يؤدي الى المحال محال
 وهذا لان فرضنا الهين قادرين على جميع المقدورات فان أراد أحدهما أن يخلق في شخص حياة والاخر
 أراد أن يخلق فيه موتا فان حصل مرادهما لزم الجمع بين الضدين وان تعطلت ارادتهما لم يحصل في المحل
 لا هذا ولا ذلك ثبت عجز كل واحد عنهما لتعطل ارادته وامتناع ما يريد اثباته بمنع صاحبه اياه اذ لو ارادة
 صاحبه ضد مراده لحصل مراده ونفذت مشيئته وان نفذت ارادة أحدهما دون الآخر كان الذي
 تعطلت ارادته عاجزا والعاجز مستحيل أن يكون الهالان العجز من مراتب الحدوث اه وقال البكي
 في شرح الحاشية عمدة الاشاعة في اثبات الواحدية من جهة العقل الدليل الموسوم بدلالة التمانع وحاصله
 أن يقال صانع العالم واحد بمعنى انه ليس مؤلفا من أجزاء حتى ينقسم اليها فيلزم نفي الحكم أعني المقدار
 عنه وانه واحد بمعنى انه لا ثاني له فيلزم نفي الحكم المنفصل عنه اما الواحد بالمعنى الاقل فقد تقدم وأما
 الثاني فلانه لو كان صانع العالم أكثر من واحد لزم أن لا يوجد شيء من العالم والتالي باطل بالضرورة
 فالقدم مشله اما الملازمة فلانه على ذلك التقدير لو أراد أحد الآخر الهة وجود شيء من العالم فاما أن يريد
 الآخر وجوده أم لا وعلى ذلك فاما أن يريد العدم أم لا يريد اعدما ولا وجودا والتالي باطل باقسامه
 فالقدم مشله اما الملازمة فلضرورة الحصر وأما بالان التالى فالقسم الاول وهو أن يريد الآخر الخلو وجود
 فهو محال لما يؤدي اليه من اجتماع مؤثرين على أثر واحد ومقدور واحد بين قادرين أن نفذت ارادتهما
 والعجز والترجيح من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما والعجز ومحالة الواقع أو وقوع الممكن بنفسه
 ان لم تنفذ ارادة واحد منهما وأما القسم الثاني وهو أن يريد الآخر عدمه فهو محال أيضا لما يؤدي اليه

من اجتماع النقيضين ان نفذت تامعا أو ارتفاعهما ان لم تنفذ مع العجز والترحج من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما وأما القسم الثالث وهو أن لا يريد الا آخر وجودا ولا عدم ارادته لا يخلو اما أن يكون لاجل ارادة الآخر وهو محال لما يلزم من العجز وترجح أحد المثليين أولا لاجلها فارادته للوجود أو لعدم إمكانية الوقوع على ذلك التقدير وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيفرض وقوع ارادته لاحدهما لكن ارادته محال على ذلك التقدير فيكون محالا وما استلزم المحال فهو محال فالاله الزائد على الاله الواحد محال وهو المطلوب اه قلت وهذا السياق الذي أورده فيه خاطا برهان التمانع مع برهان التوارد واللاية محمولة على كل منهما ولكن لم يشر الى برهان التوارد أحد الا الكسيلي في شرح العقائد النسفية ونص تحريره انه لو وجد الهان يلزم أن لا يوجد شيء من الممكنات وبطلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما أن لا يستند اليهما معا فلا يكون واحدا منهما الهما أو الى كل منهما فيلزم مقدور بين قادرين أو الى أحدهما فيلزم الترحج بلا مرجح اذ صلاحته المبدئية مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى أحدهما دون الآخر ترجح بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير أحدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته تعالى وفي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى اه وقد ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي في عقيدته و أبو الخير القزويني في محجة الحق والامام نور الدين الصابوني في عمدته وابن فورك في المدخل الاوسط بنحو مما تقدم من السياقات بأدنى مخالفة في التعبير ولم أتقيد بأيراد تلك النصوص اذ كان ما لها الى ما سمت من عبارات المذكورين أولا

*** (فصل) *** قال السعد في شرح المقاصد ان أريد بالفساد في الآية عدم التكوّن فتقر به أن يقال لو تعدد الاله لم تتكوّن السماء والارض لان تتكوّنهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثاني فلا متنازع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه يلزم ترجح بلا مرجح وان أريد به الخروج عما هو عليه من النظام فتقر به انه لو تعدد الاله لكان بينهما التمانع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الأنواع وترتب الآثار اه وقد اقتصر الخيال في حاشيته على العقائد على الجملة الاولى منها الى قوله بلا مرجح وقال و رد عليه ان التردد على تقدير التمانع الفرضي فينبذ رد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا وأما على الإطلاق فينبذ يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجهه يكون للقدرة الاخرى مدخل كافي أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر فلا استحالة فيه اه

*** (فصل) *** قد أوسع الكلام في أدلة التوحيد فيما رأيت الامام أبو منصور التميمي في الاسماء والصفات فأورد فيه خمسة أدلة وشرط في برهان التمانع شروطا لم أر من تعرض لها من المتكلمين ونحن نورد لك كلامه بتمامه ليكون تبصرة للناظر يستفيد منه ولقرابة هذا الكتاب ربما لا يوجد في أكثر البلاد فقول قال في بيان أدلة الموحدين على توحيد الصانع ومما يدل على ذلك انه اذا ثبت لنا حدوث العالم وثبت انه لا بد له من محدث لاستحالة وجود فعل بلا فاعل كاستحالة وجود ضرب بلا ضارب ووجود نسخ وكلمة بلا ناسخ وكاتب كان اثبات محدث واحد لجميع الحوادث صحيحا وكانت الأعداد ما زاد عليه متعارضة فلو جاز أن يكون للعالم صانعان لجاز أن يكون له ثلاثة صانعين ولجاز أربعة وأكثر منها لا الى نهاية ولا يلزم من هذا الدليل اذا أوجبنا صانعا واحدا ان نجيز أكثر منه

لان الواحد أوجب الدليل بوجود الصنع وظهور الحوادث والزيادة على الواحد لا يوجب دليل لان
 الصنع لا يقتضي أكثر من صانع واحد ودليل آخر هو انه لو جاز أن يكون للعقلاء والجسادات وسائر
 الحوادث صانعان أو أكثر من صانع واحد لم يصل الواحد من العقلاء الى معرفة صانعه بعينه لبعينه
 بعينه ويشكره على انعامه عليه ولم يكن صانعه قادرا على تعريفه اياه وانه هو الذي صنعه دون غيره
 لان غيره قد يصنع مثل صنعه وفي هذا تعجز الصانع عن تعريف مصنوعه العاقل ما يدل عليه والعاخر
 لا يكون الها صانعا ودليل ثالث لو كان للأجسام صانعان أو أكثر لم يخل أن يكون كل جزء من العالم
 فعلهما جميعا أو يكون بعض العالم فعل أحدهما وبعضه فعل الآخر ويستحيل حدوث كل واحد من فاعلين
 محدثين له لانه باختراع أحدهما يوجد فلا معنى للاختراع الآخر منهما له ولان قدرة كل واحد منهما
 ان كانت لا تصلح لاختراع الشيء إلا مع قدرة الآخر استحالة صلاحهما مجموعتين لاختراعه لان ما يصلح
 للاختراع مع ما لا يصلح للاختراع لا يقع بهما الاختراع لان ما استحالة في الآخر لم يتغير بالاجتماع وما وجب
 في الآخر لم يتغير بالاجتماع وليس كالحجر يحمله الجماعة ولا يحمله كل واحد منهما ولا يجوز الكذب
 على الآخر وانتفائه عن أهل التواتر لان هذا من باب الجواز في الآخر وما كان في الآخر على طرفي
 جواز جاز أن يتغير حكمه في الاجتماع وما لزم في الآخر طريقة واحدة لم يتغير بالاجتماع والكثرة وان
 كان كل واحد من الصانعين فاعلا لبعض العالم دون بعض لم يخل من أن يكون فعل كل واحد منهما
 من جنس فعل الآخر أو خلافا فان اختلف فعلاهما مثل أن يكون أحدهما فاعلا للأجسام والآخر فاعلا
 للأعراض لم يجز اختصاص قدرة أحدهما بالأجسام دون الأعراض إلا بمخصص يخصها بها وهذا يقتضي
 حدوث قدرتهما والقدر المحدث لا تحدث في ذات الاله القديم لان القديم لا يجوز أن يكون محال للحوادث
 وان كان فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر وقد ركل واحد منهما على مثل ما قدر عليه الآخر
 من الأجسام والأعراض لم يخل من أن يكون مقدر كل واحد منهما مقدور الآخر أو غيره وان كان
 من جنسه فان كان مقدورات كل واحد منهما هي بعينها مقدورات الآخر وهما مع ذلك يجوز أن يتفقا
 في ارادة ايقاع مقدور واحد لوجب حدوثه منهما ويستحيل وقوع حدث من محدثين كما يستحيل وقوع
 حركة واحدة من متحركين فان كان مقدورات كل واحد منهما غير مقدورات الآخر خرج كونهما من
 جنسها فهو محال لان كل شئ من جنس واحد متماثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على
 الآخر وهذا يقتضي اذا كان مقدور أحدهما بقدرته أن تتعلق قدرة الآخر أيضا به وان تتعلق
 قدرته بمقدور الآخر لانه ليس من جنس مقدوره المتعلق بقدرته واذا وجب هذا وآل الامر الى
 اشتراكهما في المقدورات كلها أدى الى ما أفسدناه من حدوث مقدور واحد بقدرتين وليس ذلك كما
 نجيز وقوع كسب المكتسب بقدرته وحدوثه بقدرة الاله سبحانه لانا لم نقل انها مكتسبة بقدرتين بل
 قلنا ان حدوثه كان بقدرة واحدة وهي قدرة الاله واكتسابه بقدرة واحدة وهي قدرة المكتسب له
 وكان يصح حدوثه بقدرة الاله غيره مكتسب لمكتسبه فبان الفرق بينهما ودليل رابع وهو انه لو كان
 للعالم صانعان وكان كل واحد منهما قادرا على احداث كل ما يحدثه الآخر فلا يخلو اذا أحدث أحدهما
 جسما أو عرضا أن يكون الآخر قادرا على احداثه كما قدر عليه قبل حدوث ذلك الحادث أولا يكون
 قادرا عليه فان قدر عليه قدر على احداث ما هو موجود حادث وهذا محال وان خرج عن كونه قادرا
 عليه فصاحبه هو الذي منعه من ايجاد مقدوره وأخرجه عن القدرة عليه وهذا يوجب أن يكون
 ممنوعا والممنوع العاخر لا يكون الها صانعا ولا يلزم على هذا وجود المقدور الواحد لان الواحد لا يكون
 ممنوع نفسه وقد يكون ممنوع غيره كما لا يصح أن يريد خلاف مراد نفسه ويجوز أن يريد خلاف
 مراد غيره والتمانع انما يصح مع الاختلاف في المراد ودليل خامس وهو انه لا بد للصانع من أن يكون

حيا قادرا عالما مريدا مختارا ومن نازع في هذه الصفات للصانع بنينا الكلام معه عليها فاذا ثبت وصف
 الصانع بما ذكرناه قلنا لو كان للعالم صانعان وجب أن يكون كل واحد منهما حيا قادرا عالما مريدا
 مختارا والمختار ان يجوز اختلافهما في الاختيار لان كل واحد منهما غير مجبر على موافقة الآخر في
 اختياره فاذا صح هذا فلو أراد أحدهما خلاف مراد الآخر في شيء لم يحل من أن يتم مرادهما أو
 لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر وبحال تمام مراديهما لتضادهما وان لم يتم
 مرادهما فهما عاجزان وان تم مراد أحدهما لم يتم مراد الآخر فان الذي لم يتم مراده عاجز ولا يكون
 العاجز الها ولا قديما وهذه الدلالة معروفة عند الموحدين بدلالة التمانع ولها شروط منها تفسير معنى
 التمانع وهو تفاعل من المنع وذلك أن يقصد كل واحد منهما أن يمنع صاحبه والشرط الثاني هو
 العلم بأن التمانع بين القادرين انما يقع في مخالفة أحدهما صاحبه في المراد بان يريد ما يكرهه صاحبه
 فيكون حينئذ من لم يتم مراده منهما ممنوعا عن ايقاع مراده وزعم بعض القدرية أن التمانع يقع في
 الفعلين المقدورين لقادرين بان يفعل أحدهما مقدوره في محل يمنع به القادر الآخر عن ايقاع مقدوره
 فيه ويلزمهم على هذا الأصل أن يكون الباري سبحانه ممنوعا من فعل السكون في محل قدرة غيره عندهم
 فيه حركة وهذا فاسد فما يؤدي اليه مثله والشرط الثالث أن الحين القادرين المتصرفين بإرادتين
 لا يستحيل منهما أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر لان الذي ينفي ارادة أحدهما ليس هو النافي
 لإرادة الآخر لان الشئيين لا يتضادان في محليين ولولا جواز اختلاف المرادين في المراد لما صح التمانع
 بينهما والشرط الرابع ان التمانع بين القادرين لا يصح الا بعد أن يكون محل فعلهما واحدا لولا ذلك
 لصح من أحدهما أن يقع في محل فعلا ويوقع الآخر خلافه في محل آخر لان المتضادين لا يتضادان
 في محليين كالسواد والبياض في محليين والشرط الخامس العلم بان ارادة أحدهما يجب أن تكون بحيث
 لا يصح وجود ارادة الآخر منه اذ لو كان محل ارادتهما واحدا لوجب أن يصير معا مرادين بإرادة
 واحدة ولم يختلفا حينئذ في المراد لوجب كون كل واحد مريدا لما يريد الآخر بإرادته والشرط السادس
 العلم بان ارادة كل واحد منهما يجب أن تكون غير مراده لانه لو كانت الارادة من المراد لكان كلما
 أراد أحدهما شيا حصل مراده في حال كونه مريدا ولم يصير ممنوعا عن مراده بحال والشرط السابع
 العلم بان التمانعين يجب أن يكون ارادة كل واحد منهما قبل مراده لان ارادته لو حصلت مع مراده
 لما صح منعه عن مراده لان الحى لا يكون ممنوعا من فعل ما قد وجد ولا يقع التمانع بين التمانعين في المراد
 ممنوعا عن انتمام مراده عاجزا عنه والعاجز لا يجوز أن يكون قديما والدليل على استحالة وجود قديم
 عاجز ان الفاعل القديم القادر قد وجب حصوله بدلالة الحوادث عليه فلو صح كون قديم عاجز معه
 وقد صح من أصلنا أن القادر يكون قادرا بقدرة والعاجز يكون عاجزا بعجز لوجب أن يكون اختصاص
 أحدهما بالقدرة والآخر بالعجز بعد استوائهما في الوجود والقدم والحياة والقيام بالنفس وسائر
 الاوصاف التي استحقها لانفسها بمخصص خصهما أو خص أحدهما باحدى الصفتين وذلك يقتضى
 قيام معنى حادث بأحدهما وأن يكون محدث الحوادث محدثا غير قديم فهذا وجه بيان دلالة التمانع
 على التوحيد اه سياق الشيخ أبي منصور التميمي وقال الشيخ نور الدين الصابوني البخاري فان قيل
 اذا علم أحدهما أن الآخر يريد الحياة في جسم يوافق في ذلك ولا يخالفه بإرادة الموت فيه خصوصا
 على أصلكم أن الارادة تلازم العلم قلنا هذه الموافقة بينهما لا يخلو اما أن تقع ضرورة أو اختيارا ان
 قلت ضرورة كان كل واحد منهما مضطرا الى موافقة صاحبه فيكونان عاجزين وان قلت اختيارا
 يمكن تقدير الاختلاف بينهما في وجه التقسيم وأما أن الارادة تلازم العلم فعندنا الارادة تلازم الفعل
 دون العلم بدليل ان ذات الله تعالى وصفاته معلوم له وليست بمراد له وكذا المعدوم الذي ليس بوجود

تعلم اذا وجد كيف يوجد معلوم له وليس برادله اه وقال النسفي في شرح العمدة فان قيل هذه
الاقسام انما تنفرع على وقوع المخالفة في الالهين فلم لا يجوز فرض الهين متوافقين في الارادة بحيث
يمنع وقوع المخالفة بينهما على انا نفرضهما حكيمين عالين بجميع المعلومات فلا يختلفان سلمنا انه
يصح وقوع الموافقة بينهما لكن المحالات التي التزموها انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة
المخالفة فسلم تثبتوا ان هذه المخالفة تدخل في الوجود ولا محالة لا يتم دليلكم قلت الموافقة بينهما ان
كانت عن ضرورة فقد ثبت عجزهما واضطرارهما الى الموافقة وان كانت عن اختيار فيمكن تقدير
الخلاف بينهما فيتوجه التقسيم ولانه لو انفرد هذا الصمت منه ارادة الحياة ولو انفرد ذلك الصمت منه
ارادة الموت فعذر اجتماعهما تنفي الصمتان لان كل واحد من الصمتين أزلى والازلى يمنع زواله وقوله
هذه المحالات انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة قلنا هنا مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان
ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو كانت المخالفة ممكنة لا يلزم من فرض وقوعها محال لكن المحال
قد يلزم من فرض وقوعها وعند هذا نقول لو فرضنا الهين لكانت المخالفة بينهما اما ان كانت ممكنة
اولم تكن والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الهين واذا لم يتصور اثبات الصانع للعالم كان
الصانع واحدا ضرورة اه

* (فصل) * رجع الى تحقيق سياق المصنف وبيان لهذه الحجة هل هي قطعية تفيد القطع أو اقناعية
تفيد الاقناع للمسترشد وان لم يفد افعاما للجاحد وصرح كلام السعد في شرح العقائد النسفية انها
اقناعية وفي آخره ما ينافيه كما سيأتي بيانه قال الكمال بن الهمام في المسابرة وتلميذه ابن أبي شريف
في شرحه وقد جمعت بين عبارتهما بما حاصله وهذا الذي ذكره حجة الاسلام ابتداء لتقرير برهان
التوحيد للزوم الفساد المذكور في الآية وليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير
التعدد ولك أن تقول بل ما ذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلائلها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان
التمانع بناء على ما في الآية من الاشارة اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان
معناها لزوم الفساد بتعدد وتحقق هذا المحل أن الكلام في اثبات التوحيد اما أن يكون مع
الملي أو مع غيره والملي هنا هو الذي اعتقد حقيقة مله نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فاما الملي فيلزمه القطع
بوقوع فساد هذا النظام على تقدير تعدد الآلهة اذ هو قاطع بان الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وما
أخبر بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبره تعالى وأما غير الملي فيلزمه ذلك أيضا جبرا أي
من جهة الجبر أي القهر له أو علما توجهه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع داخله في مسمى العلم
المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ومثال العلوم العادية التي يحصل بها القطع كالعلم حال الغيبة عن
جبل عهده ناه جبرابانه جبرالا أن لم ينقلب ذهبا مثلا وللسخول العلم العادي في مسمى العلم أجيب عن اراد
خروجه عن تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز فانه قد أورد على
تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية لاحتمالها النقيض لجواز خرق العادة مع
ان العلم العادي داخل في مسمى العلم ومعدود من أقسامه وتحرير الجواب ان احتمال النقيض في العلم
العادي بمعنى انه لو فرض العقل خلافا لم يكن ذلك فرض محال لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها
والممكن لا يستلزم في شئ من طرفيه محالا وذلك الاحتمال لهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع
بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه لان احتمال المنافي لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التميز محتملا
لان يحكم فيه التميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو في المال كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف
ذلك التميز اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف
لا الاحتمال بالمعنى الاول فثبتوا في العلم العادي ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب وأعني بالموجب

العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن
 الجازم المطابق للواقع لو جب اذا الموجب الذي يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة وما ثبت فيه
 الجزم والمطابقة والموجب هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان
 العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة
 كل الآخرة في كل جليل وحقير من الامور بل تأتي نفس كل منهما دوام الموافقة وطلب الانفراد بالملكية
 والقهر للآخر فكيف بالالهين والحال ان الاله بوصف بأقصى غايات الكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد
 بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعل بعضهم على بعض هذا أمر اذا توكل لا يكاد لنفس
 يخطر نقيضه أصلاً فضلاً عن اخطار فرض النقيض مع الجزم بأن الواقع هو الطرف الآخر وعلى هذا
 التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه من الوجوه وانما غلط من قال ان الآية حجة اقناعية من قبل انه اذا
 خطر بباله النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجد مستحيلاً في العقل ويندى ما ذكرناه من انه لم يؤخذ في
 مفهوم العلم القاطع استحالة النقيض بل المأخوذ فيه مجرد الجزم السكّان عن موجب بأن الطرف الآخر
 المقابل للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه وبهذا يظهر ان الآية حجة برهانية
 تحقيقية لا اقناعية قال ابن أبي شريف وقد صدر من الشيخ عبد اللطيف الكرمانى وهو من معاصري
 السعد تشنيع بليغ على قول السعد في شرحه على العقائد ان الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أى
 لاعقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى أن صاحب التبصرة كفر أبا
 هاشم بقده في دلالة الآية وما تقدم في كلام شيخنا ابن الهمام يفيد منع كون الملازمة العادية غير
 معتبرة في البرهان ووجهه ان المقصود من البرهان حصول العلم بالدلول والملازمة العادية تحصله اه قلت
 وقال الخبائى في حاشيته على السعد والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية على نفي التعدد للصانع مطلقاً
 فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض اذ ليس المراد
 التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما ما على سبيل الاجماع أو التوزيع
 فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أى
 لا يوجد هذا المحسوس كلا ولا بعضاً ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن
 يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم كما فضلاً عن الوجود والا لا يمكن التمايز المستلزم للمحال لان امكان
 التمايز لازم لمجموع الامر من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شئ
 من الاشياء حتى لا يمكن التمايز المستلزم للمحال اه * رجع لعبارة ابن أبي شريف قال واعلم ان العلامة
 المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد البخارى الحنفى تلميذ المولى سعد الدين قد أجاب عن الاعتراض
 والتكفير بما رأيت أن أسوقه بالمطهر لاشتماله على فوائد قال رحمه الله الافاضة في الجواب على وجه يرشد
 الى الصواب تتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رضى الله عنه بما حاصله ان الادلة على وجود الصانع
 وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقاً مستعملاً للادوية
 على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم
 يكن على قدر وادراك العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون
 الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالمرء المصدق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير
 الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين
 أن يكون ذلك ايماناً عقدياً تقليدياً أو يقيناً برهانياً والجانى الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصير
 على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء
 ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المقيّد للقطع واليقين ينبغي أن يتكافى في معالجتهم بما يمكن من

الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالدلالة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن ادراك كنهات الاهتداء
 بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق الضمور
 والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا ندرك نور الشمس ابصار الخفافيش بل تضربهم الادلة
 القطعية البرهانية كما تضرب رباح الورد بالجعل وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة
 معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده
 يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة
 مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة الخطابية
 على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة
 العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي
 في عدة آيات القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراك كنهات بطريق
 العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما سيرد ذلك قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
 وقد اشتمل عليهما واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا آية اما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق
 العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى ان
 لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعيا لكان
 الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال أخرى الله تعالى الممكن مجرى
 الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول السليمة ان ما لا يكون في نفس الامر لازما وقطعيا لا يصير
 يجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا زاعما ان تسميته قطعيا وبرهانا صلاية في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين
 هيئات هيئات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعيا
 لا شتمال القرآن على الادلة القطعية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة
 الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان
 التمايز القطعي باجتماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين واحجزهما أو عجز أحدهما على ما بين
 في علم الكلام وكلاهما محالان عقلا كما بين فيه أيضا التمايز الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة بل
 التمايز قد يكون برهانيا وقد يكون خطابيا ولا ينبغي أن يتوهم ان كل تمايز عند المتكلمين برهاني
 وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة تنافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد
 المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين قادرين وعجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول
 عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر حيث لا ينبغي
 أن يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم
 امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد وانتفاء جواز الاتفاق على
 طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة
 والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتأمل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من
 تكفير صاحب التبصرة ان قال ان دلالة الآية ظنية ونحو ذلك قال ابن أبي شريف ولا يخفى بعد معرفة
 ما قررناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الآية دال على خطابي أي ظني ثم قال واعلم أنه قد
 وقع للسعد أو آخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه في أوائله ويوافق كلام شيخنا فانه قال في الكلام
 على المعجزة مانعه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق حري العادة بأن الله تعالى يخلق
 العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة الى آخر كلامه وهو مبسوط واضح والله ولي الهداية والتوفيق
 * (فصل) * قد تقدم أن هذا المطلب مما يصح فيه التمسك بالسمع وأدلته من السمع كثيرة منها

الآية التي سبقت ومنها قوله تعالى وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين إنما هو له واحد وقوله تعالى قل هو الله أحد ولا اعتناء الحق به أكدته خبراً بقوله واليهكم اله واحد وشهادة بقوله شهد الله أنه لا اله الا هو وقسم عليه بقوله واصافات صفاتي قوله ان الهكم لواحد وتكررت آي التهليل في القرآن في ست وثلاثين موضعاً منه وهي متمسك المحدث وزيد بأن الانبياء والرسل عليهم السلام إنما بعثوا من أجل التوحيد ويستدل على ذلك بأحاديث وأما الصوفي فيقول بما تقدم وزيد إشارة بأن الكمال المطلق واحد اذ لو كان متعدد لما كان مطابقاً كان مقبلاً ولو ينفي ما يدخل تحت العدد معه عنه والاله لا يكون الا كاملاً بالكمال المطلق والكمال المطلق لا يتعدد فالاله لا يتعدد ويقول أيضاً الاله لو كان متعدد لكان العدد ذاتياً له اذ لو لم يكن ذاتياً لكان لغيره ولو كان لغيره لاحتاج في تعدده الى الغير ولا شيء من المحتاج باله وباطل أن يكون التعدد ذاتياً له والا كان موقوفاً على ما يتعدد معه من ذاته وما يتعدد معه غيره فيكون موقوفاً على غيره من ذاته وكل ما هو موقوف على غيره من ذاته فهو ناقص لذاته وأيضاً كمال كل موجود في العالم بحصول حقيقة نوعه على التمام كالانسان مثلاً وحقيقة كل نوع على التمام واحدة وإنما التعدد في الأشخاص ثم كل شخص وجوده بحصول شخصه وشخصه واحد فاذا لتكل شيء وحدة بشخصه دائماً أو وقتاً ما هو بها أما نوعاً أو شخصاً وكل ما زاد على وحدته التي هو بها واحد فهو وحدة لغيره فاذا جميع الموجودات كلها وحدات وهي كلها اثر لاله فالاله واحد ومن هنا قيل

وفي كل شيء له آية * تدل على أنه واحد

فقد ثبت ان صانع العالم واحد واذا كان واحداً فهو لا مثل له مماثلة في حقيقة ذاته ولا في حقائق صفاته لا من غير الممكنات والامكان واحد ولا واجب الوجود لما يلزم من التركيب على ذلك التقدير ولا من الممكنات والالكان ممكناً ضرورة ان مماثلة الممكن ان الممكن لان المثلين هما المشترك كان في صفات وذلك كله محال وهو أحد المطالب الاعتقادية وهو محصل ما تقدم في الصفات التزجيرية فاعرف ذلك والله أعلم * (تنبيه) ثبت مما تقدم ان الاله هو الذي لا يمانعه شيء وان نسبة الاشياء اليه على السوية وبهذا يبطل قول المجوس وكل من أثبت مؤثراً غير الله من علة أو طبع أو ملك أو انس أو جن اذ دلالة التمانع تجري في الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للانسان ولم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير من اعتقد تأثير النجوم أو طبيعة أو ملك أو غير ذلك والله أعلم * (تكميل) قال في مقاصد الرحمة صفات الله تعالى على أربعة أقسام اما سلوبة محضة أو اضافة محضة أو حقيقة عارية عن الاضافة مثال السلوب كونه ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا متحيز ونحو ذلك ومثال الاضافة كونه أولاً وآخر وظاهره وباطنه ومثال الحقيقة العارية من الاضافة الوجود والحياة ومثال الحقيقة التي تلزمها الاضافة العلم والقدرة والارادة ثم هذه الصفات السلبية قد عدها الشيخ السنوسي وغيره خمسة القدم والبقاء ومخالفة تعالى للجواهر وقيامه بنفسه والوحدانية وحقيقة السلب نفي أمر لا يليق بالباري تعالى وهذا هو الصحيح المعقول المنقول وقال بعضهم السلبية منسوبة الى السلب على معنى ان السلب داخل في مفهومها من غير أن يكون هناك اداة سلب ويشهد له قول السنوسي يعني ان مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق بولانا تعالى وهذا هو المفهوم من كلام السعد وغيره وفي حاشية سيدي عبد القادر بن خدة الراشدي مانصه قوله سلبية أي مدلول كل واحدة سلبت أمر لا يليق بالباري تعالى ولم يقل سالبة لان السالب أعم من السالبي فكل سالي سالب وليس كل سالب سلباً فبعض السالب سالي كالمسلوب وبعض السالب ليس بسالي كالمعاني مثلاً والفرق بينهما ان السلي هو الأمر الذي يدل على سلب ما ينافية مطابقة كالتقدم مثلاً فانه يدل على نفي العدم السابق الذي هو معنى الحدوث مطابقة فكذلك سائر المسلمات وان دل على سلب منافية بالالتزام فهو السالب وليس كلفظ القدرة يدل على صفة يتأتى بها إيجاد

كل ممكن واعدامه بالمطابقة ويدل على سلب العجز عنه بالالتزام الحاصل هو الذي يفسر بالسلب اه قال
الشهاب الغنيمي بعد ان نقل هذه العبارة ولم أر هذا التفصيل والتفرقة بين السلبى والسالب على هذا
الوجه الا في كلام هذا الامام قلت وهو غريب ولا يخلو عن تكلف والاحسن ما تقدم تفسيره في كلام
السنوسي وغيره اذ لا يحيد عنه وهذا ما وقع الاختيار عليه في شرح المباحث المتعلقة بالركن الاول ثم شرع
المصنف رحمه الله تعالى في بيان الركن الثاني فقال

*** (الركن الثاني) ***

أى من الاركان الاربعة (العلم بصفات الله تعالى) اعلم أن صفات الله تعالى منها ما هو جار على الذات بحيث
يحمل علمها كالحى والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك وبعضهم يسميها أحكاماً
ومنها ما هو ليس بجار ولا محمول على الذات بل هو قائم به قيام الاختصاص كالحياة والعلم والقدرة والارادة
والكلام وغير ذلك واختلفت الاشاعة في اثبات الحال فمن نفاهها منهم وهم الاكثر فعنى القادر مثلاً
عندهم هو الذات من حيث قيام القدرة به فهو اسم للذات باعتبار المعنى القائم بها فليس عند هؤلاء الا
الذات والقدرة القائمة به فتارة يعبر عن الذات بما لا يشعر بالصفة كما يعبر بأسماء الذات كالله وتارة يعبر عن
تلك المعانى بما يشعر بها فقط لا بالذات كما يقال القدرة مثلاً معبراً عن الصفة الخاصة وتارة يعبر بما يشعر
بهما معاً وان المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى به وهذا المتبادر من التعبير ونقل عن الشيخ ان
المدلول من قولنا القادر والعالم مثلاً هو نفس الصفة التى هى القدرة والعلم من حيث قيامهما بالذات وعلى
هذا جرى في أسماء الصفات حيث قال لا الهى عينسمى ولا هى غيره وأما من أثبت الحال فيقول ان هناك
ثلاثة أمور الذات والمعنى القائم به والحال وهو كون الذات قادرة والاؤلان موجودان والحال ثابتة وليس
بوجوده ولا معدومة وبالجملة فنحن نرى الاحوال ينظر في الصفات الجارية على الذات وفي الصفات القائمة في
تعلقها ومن أثبت ينظر في ذلك ويزيد بالنظر في اثبات الحال وفي تعبير المتأخرين بعد ذكر الصفات السلبية
ذكر صفات المعانى وهى سبعة القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ويقال لها أيضاً
صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم صفات السلب عليها من تقديم التولية على التولية
كما في تقديم النفي على الاثبات في لاله الا الله وتقديم المعانى على المعنوية لتوقعها عليها اشتقاقاً وتحققاً
اذا العالم مثلاً المأخوذ من كونه عالماً مشتق من العلم وثبوت الذات فرع ثبوتها وقيامها ببعضهم
قدم المعنوية للاتفاق عليها ولانها دلائل على صفات المعانى وانما سميت في الاصطلاح صفات المعانى لانها
صفات موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبيض الجرم مثلاً وسواءه أوقدعة كعمله تعالى وقدرته
فكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وهذا في اصطلاح
المتأخرين وأما المتقدمون كالصنف وغيره فلا فرق عندهم بين المعانى والمعنوية ويطلقون صفات المعانى
عليهما معالان ما يسميه غيرهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعانى بالذات فعنى كونه عالماً
قيام العلم بالذات وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها فان كانت واجبة للذات مادامت الذات
غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالاً نفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلاً للاعراض مثلاً وان
كانت الصفة غير موجودة في نفسها لانها معللة بانها تجب للذات مادامت علمتها قائمة بالذات سميت
صفة معنوية أو حالاً معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلاً (ومداره على عشرة أصول الاصل
الاول العلم بان الله صانع العالم قادر) أى ذو قدرة وهى عبارة عن المعنى الذى به يوجد الشئ مقدراً
بتقدير الارادة والعلم وافعاله وفة هما فالقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وليس من
شرطه ان يشاء لا محالة فان الله تعالى قادر على اقامة القيامة الآن فانه لو شاء أقامها وان كان لا يقيمها
فانه لم يشاءها ولا يشاؤها لما جرى في سابق علمه من تقدير أجلها وقتها وذلك لا يقدح في القدرة والقادر

*** (الركن الثاني العلم
بصفات الله تعالى ومداره
على عشرة أصول) ***
(الاصل الاول) العلم بأن
صانع العالم قادر

المطلق هو الذي يخترع كل موجود اختراعا ينفرد به ويستغنى فيه عن معاونة غيره هو الله سبحانه وتعالى
 قاله المصنف في المقصد الاسنى (وانه تعالى في قوله) الكريم في كتابه العزيز (وهو على كل شيء قدير
 صادق) فلأبومصور التميمي قد وردت السنة بذكر القادر والمقدر في اسم الله تعالى وجاء القرآن
 بهذين الاسمين وبالقدر أيضا والقدير أبلغ من القادر والمقدر أبلغ من القادر والقادر معنيان يكون
 بمعنى القدير من القدرة على كل شيء وذلك صفة لله عز وجل وحده من دون غيره وانما يوصف القادر منا
 بالقدرة على بعض المقدورات دون بعض الوجه الثاني ان يكون بمعنى المقدر ويقال قدر يا تخفيف
 وقدر بالتشديد وجائز في كلام العرب ان يقال قدر واقدر بمعنى واحد مثل جذب واجتذب ثم أقام
 المصنف الدليل على ذلك فقال (لان العالم محكم في صنعة احكاما عجيبا مرتب في خلقته) ترتيبا غريبا
 (ومن رأى ثوبا من ديباج) قال صاحب المصباح هو ثوب سداه ولجته ابريسم ويقال هو معرب (حسن
 النسيج والتأليف متناسب التطريز والتطريف) يقال طرز الثوب تطريزا اذا جعل له طرازا وهو العلم
 في الثوب والتطريف بمعناه يقال ثوب مطرف اذا كان من خزله أعلام وقد طرفه وأطرفه بمعنى (ثم
 توهم) أى ظن (صدور نسجه) وتأليفه (عن ميت لا استطاعة له أو عن انسان لا قدرة له) قال
 الراغب الاستطاعة وجود ما يصير به الفعل ممكنا وعند المحققين اسم للمعاني التي يتمكن المرء بها
 مما يريد من احداث فعل والاستطاعة أخص من القدرة (كان منخلعا عن غريزة العقل) كانه عدمها
 (ومنخرطا في سلك أهل الغباوة والجهل) وفي كتاب حجة الحق لابي الخير القزويني مانعه أما الاصل
 الاول في معرفة كون الباري تعالى عالما قادرا والدليل عليه صدور الافعال المحكمة المتقنة عنه مثل خلق
 السموات والارض وغيرها من الصنائع والبدائع في عجائب التركيب والترتيب وبذلك قطعنا على
 كون صانعها عالما قادرا عليها فان من يرى خطأ منظوما أو ديوانا منسوبا ويجوز صدوره من جاهل
 به عاجزه عن حيز العقل خارجا عنه وفي تيه الجهل والجاه وسياقه قريب من سياق المصنف الا
 انه جعل العلم والقدرة معاني أصل واحد قال المبكى في شرح الحاشية اعلم ان القادر عند أهل السنة هو
 المتمكن من الفعل والترك بحسب الداعي الذي هو الارادة وان شئت تقول هو الذي ان شاء فعل وان
 شاء لم يفعل وتقول هو الفاعل على مقتضى العلم والارادة وأهل النظر العقلي من أهل السنة يقولون ان
 كل ما تتوقف دلالة السمع عليه لا يكفي فيه السمع فأقوى دليل لهم على انه تعالى قادر بذلك التفسير ان
 يقال قد ثبت حدوث العالم كما مر فصانعه لو لم يكن قادرا للزم تخلف المعلول عن علته وهو محال أما الملازمة
 فلان صانع العالم قديم فلزم ان يكون على ذلك التقدير قادرا فكان موجبا بالذات لزم التخلف المذكور وأيضا
 لو كان موجبا لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع
 الواجب محال

* (فصل) * والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو القادر وهو على كل شيء قدير وأما الصوفي فيقول كيف
 لا يكون قادرا وهو قد أقدر العباد على طاعته وجعل ذلك صفة كمال فيهم وهو أولى بالكمال بل هو متفرد
 به فلا قادر في التحقيق الا هو اذا فاعل الا هو وأيضا فاننا اذا نظرنا في أنفسنا واستقرينا من أحوالنا وجدنا
 ما يبدو في ذواتنا من الافعال على قسمين منها ما يكون مصحوبا باعتبارنا كزيادة مقدار أجسامنا طولنا
 وعرضا وما كان من هذا القبيل فهو يقف عند امر خاص ولا يمر الى غير نهاية فنسبته وقوفه عند ذلك
 الحد كنسبة وقوفنا في المتحرك فيه وقوفنا فيما يتحرك فيه فعل اختياري وقوف أجسامنا عند حدها
 فعل اختياري وكل اختياري لا يكون عن موجب ولا عن طبع وما لا يكون عن موجب ولا عن طبع
 فهو عن قادر فالفاعل لذواتنا قادر ولا يكون ذلك الفاعل الا الله اذ ما سواه مثلنا والكلام فيه كالكلام
 فينا (الاصل الثاني العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات) وعلمه محيط بجميع المعلومات على التفصيل

وانه تعالى في قوله وهو على
 كل شيء قدير صادق لان
 العالم محكم في صنعة مرتب
 في خلقته ومن رأى ثوبا
 من ديباج حسن النسيج
 والتأليف متناسب التطريز
 والتطريف ثم توهم
 صدور نسجه عن ميت
 لا استطاعة له أو عن
 انسان لا قدرة له كان منخلعا
 عن غريزة العقل ومنخرطا
 في سلك أهل الغباوة والجهل
 * (الاصل الثاني) * العلم
 بانه تعالى عالم بجميع
 الموجودات ومحيط بكل
 المخلوقات

(فلا يعزب) أي لا يغيب (عن علمه) الأزلي الواجب (مقال ذرة في الأرض ولا في السماء صادق في قوله) جل وعلا (وهو بكل شيء عليم) ظاهره وباطنه دقيقة وجليلة أوله وآخره عاقبته وخاتمته وهذا من حيث الكشف على أنهم ما يمكن فيه بحجة لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه ولا يكون مستفادا من المعلومات بل تكون المعلومات مستفادة منه (ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) قال المصنف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها ومادق منها وما اللطيف ثم يسلك في إيصالها إلى المستصحب على سبيل الرفق دون العنف فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللفظ والادراك تم معنى اللطيف ولا يتصور ركن كل ذلك في العلم والفعل إلا الله تعالى فأما إحاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك بل الخفي عنده كالجلي من غير فرق وأما رفقته في الأفعال ولطافته فيها فلا يدخل أيضا تحت الحصر إذ لا يعرف اللطيف في فعله إلا من عرف تفاصيل أفعاله وعرف دقائق اللطيف فيها وبقدرة اتساع المعرفة فيها تنسج بمعنى اسم اللطيف وأما الخبير فهو الذي لا تعزب عنه الأخبار الباطنة فلا يجري في الملك والمليكوت شيء ولا تتحرك ذرة ولا تسكن ولا تضارب نفس ولا تطمن إلا ويكون عنده خبرها وهو معنى العليم إلا أن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمي خبرة ويسمى صاحبها خبيراً (أرشدك على الاستدلال بالخلق) الذي هو الإيجاد على وفق التقدير (على العلم) الذي هو الإحاطة بكل شيء على ما هو عليه دون سبق خفاء بحصول الأشياء عنده بلا انتزاع صورة ولا انفعال ولا انصاف بكيفية (لأنك لا تتريب) أي لا تشك (في دلالة الخلق اللطيف) والإيجاد المنيف (والصانع المزين) بالترتيب الغريب (ولو في الشيء الحقير اللطيف على علم الصانع) جل وعلا (بكيفية الترتيب والترصيف) ولما كان برهانه عين برهان الأصل الأول ذكرهما أبو الخير القزويني في محجة الحق وغيره من الأئمة في أصل واحد كما أثبتنا إليه (فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية) عليه المعول في (التعريف) قال المصنف في المقصد الاسني للعبد حقا من وصف العلم ولكن يفارق علمه علم الله عز وجل في خواص ثلاث أحدها المعلومات في كثيرها فان معلومات العبد وإن اتسعت فهي محصورة في قلبه فاني تناسب ما لا نهاية له والثانية أن كشفت أو أن المفتح فلا يبالغ الغاية التي لا يمكن وراءها بل يكون شاهديه الأشياء كأنه يراها من وراء ستر رقيق ولا تنكر درجات الكشف فان البصيرة الباطنة كالضوء الظاهر وفرق بين ما يوضح وقت الاستفهام وبين ما يتضح أول ضجوة النهار والثالثة أن علم الله تعالى بالأشياء غير مستفاد من الأشياء بل الأشياء مستفادة منه وعلم العبد بالأشياء تابع الأشياء وحاصل بهما وشرف العبد من سبب العلم من حيث أنه من صفات الله تعالى ولكن العلم الأشرف ما معلومه أشرف وأشرف للمعلومات هو الله تعالى فلذلك كانت معرفته أفضل المعارف بل معرفة سائر الأشياء إنما أشرف لانها معرفة لأفعال الله تعالى أو معرفة للطريق الذي يقرب العبد من الله تعالى فلانظر إذا لا في الله تعالى اه وأما المحدث فيستدل بقوله تعالى قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادات وحديث الاستخارة وفيه فأنك تعلم ولا أعلم وأما الصوفي فيقول العلم حقيقة من كانت الأشياء حاضرة لديه وليس من تكون الأشياء حاضرة لديه إلا من أفادها الشبهة ولا مفيد الأشياء شبهة إلا الله تعالى فلا عالم إلا الله تعالى إذ هو المفيد لكل حقيقة عين تلك الحقيقة حتى الخيال أن كانت له حقيقة عقلية أو وهمية فهو المفيد لها وهو المجلي لها في الأذهان وبالضرورة من أجل الحقائق لعبد فكيف لا تكون منجلية بل لم تجل بالتحقيق إلا أنه إذ ليس لغيره على التحقيق إحاطة بشيء والله أعلم (الأصل الثالث العلم بكونه عز وجل حيا) مطلقا وهو الذي تندرج جميع المذكرات تحت إدراكه وجميع الموجودات تحت فعله حتى لا يشذ عن علمه مدرك ولا عن فعله مفعول وذلك هو الله تعالى فهو الحى الكامل المطلق وكل شيء سواه غيباته بقدر إدراكه وفعله وكل ذلك محصور في قلبه ثم أشار المصنف إلى برهانه فقال (فان ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته) أي أن الدليل عليه ما دلنا على كون الباري تعالى عالما قادرا ومن شرط العلم القادر

لا يعزب عن علمه مقال ذرة في الأرض ولا في السماء صادق في قوله وهو بكل شيء عليم ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أرشدك إلى الاستدلال بالخلق على العلم لأنك لا تتريب في دلالة الخلق اللطيف والصانع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير الضعيف على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية والتعريف * (الأصل الثالث) * العلم بكونه عز وجل حيا فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته

ان يكون حيا وأيضاً لنا على ان العالم فعله ويستحيل صدور الفعل عن الميت والجماد اذ (لو تصور قادر عالم فاعل مدبر) للسكانات (دون ان يكون حيا لجاز ان يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات بل في حياة أرباب الحرف والصناعات) اذ لا يتصور قيام هذه الاوصاف المذكورة من القدرة والعلم والعقل والتدبير بغير حى (وذلك) أى تصور قيامها بغير حى بخود وعناد بل (انغماس في غمرة الجهالات) أعاذنا الله منها * (تنبيه) * ظاهر سياق المصنف يشعر ان تأخير صفة الحى بعد ذكر القادر والعالم لتوقفهما على هذه وان الحياة شرط في كل منهما لا غير والصحيح توقف الارادة والسمع والبصر والكلام وترتيبها على الحياة أيضاً وان صفة الحياة شرط في كل منها ولزم ان يكون المشروط مفتقراً الى الشرط ويتأخر عنه في العقل وهل الحياة شرط في كل منها ابتداء أو بعضها شرط في بعض فتكون الحياة شرطاً في بعض ابتداء وفي بعض بالواسطة يحتاج الى تأمل فيه قال الشيخ السنوسى في شرح صغرى الصغرى بعد قوله في المتن ويجب له تعالى الحياة لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها مانعه مراده بالصفات السابقة القدرة وما ذكر بعدها الى الكلام فان كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحى ولهذا أخذ ذكر الحياة الى هذا الموضع وهو من باب تأخير المدلول عن الدليل والافهى من جهة انها شرط في تلك الصفات مقدمة بالذات عليها التوقف وجود المشروط على وجود شرطه الا ان التوقف هنا توقف معية لا توقف تقدم اذ صفات البارى تعالى كلها أزلية يستحيل تقدم بعضها بالوجود اه وقوله وما ذكر بعدها الى الكلام هو القدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام مترتبة على الحياة قال الغنيمى وظاهره ان ذلك الترتيب من غير واسطة بعض البعض كان يقال مثلاً ان الارادة مترتبة على العلم والعلم مترتب على الحياة ونحو ذلك وربما يرد على القول السابق فيلزم ان يكون المشروط مفتقراً الى الشرط ان الافتقار منافي للوجوب اذ الواجب مستغن عن الاطلاق وذلك ينافي الافتقار والجواب ان المراد بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك أحد الموجودين عن الآخر ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب واليه الاشارة في قول السنوسى الا ان التوقف هنا توقف معية فتأمل وكون ان الحياة شرط في تلك الصفات المذكورة قد ذكره شيخ الاسلام في حاشيته على شرح جمع الجوامع حيث قال وظاهر انها أى الحياة شرط لغير العلم أيضاً من الصفات المذكورة فاذا عرفت ذلك ظهر لك ان المصنف لو أخر هذه الصفة عقيب الصفات المذكورة لكان أوجه وأما ترتب تعلق القدرة على تعلق الارادة على تعلق العلم فسيأتى ذلك في سياق عبارة ابن الهمام وتليده ان شاء الله تعالى (الاصل الرابع العلم بكونه تعالى مريداً لافعله فلاموجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادر عن ارادته) اعلم ان المريد لم يرد به السمع على هذه الصيغة وانما ورد بصيغة المفعول ولكن اطلاق مريد مما ثبت بالاجماع وبالجملة فالمريد أو الذى يريد أو اراده هو الذى يخص فعله بحالة دون حالة لصفة قائمة به اقتضت ذلك وتلك الصفة هى الارادة وهى كما قال السنوسى صفة أزلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله اه وقال النسفى في شرح العمدة حدها عند المتكلمين معنى بوجوب تخصيص المعقولات بوجه دون وجه وقيل صفة تنفي عن قامت به الجبر والاضطرار وفائدتها على هذا الحدان يكون الموصوف بهم المختاراً فيما فعله غير مضطراً اليه ثم صانع العالم أو جده باختياره اذ من لا اختيار له في فعله فهو مضطر والمضطر عاجز فيكون حادثاً ولا اختيار بدون الارادة فيمكن مريداً اه وفي المقدمات للسنوسى هى صفة يتأتى به اختصاص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه وقال في شرح الصغرى صفة يتأتى به اختصاص كل ممكن بالجائز المخصوص بدلا عن مقابله وقال في شرح الوسطى صفة يتأتى بها ترجيح وقوع أحد طرفي الممكن وان شئت قلت هى القصيدة لوقوع أحد طرفي الممكن وقال في شرح الكبرى هى فقد الفاعل المفعول ذلك الجائز وان شئت قلت اختياره اه وقال أبو منصور التميمى الارادة والمشيئة عندنا

ولو تصور قادر وعالم فاعل
مهدودون ان يكون حيا
لجواز ان يشك في حياة
الحيوانات عند ترددها
في الحركات والسكنات
بل في حياة أرباب
الحرف والصناعات وذلك
انغماس في غمرة الجهالات
والضلالان * (الاصل
الرابع) * العلم بكونه
تعالى مريداً لافعله فلا
موجود الا وهو مستند
الى مشيئته وصادر عن
ارادته

بمعنى القصد والاختيار وزعمت الكرامية ان المشيئة الازلية صفة واحدة يتناولها شاء الله عز وجل بها من حدث يحدث وارادة الله غيرها وارادته حادثة في ذاته قبل حدوث مراداته على عدد مراداته وقلنا مشيئته ارادته وهي متعلقة بحدوث جميع الحوادث على حسب تعلق علمه به في معنى انه اراد حدوث كل ما علم منها على ما علم من حدوثه عليه اه (فهو المبدئ المعبد والفعال لما يريد) قد تقدم تفسير هذه الالفاظ في أول هذا الكتاب ثم أشار الى برهانها فقال (فكيف لا يكون مریدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده) أي كل صادر عنه تعالى من الممكنات في وقت من الاوقات كان من الممكن صدور ضده فيه أي ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (وما لا ضده أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه) أي كان من الممكن صدور ذلك الصادر بعينه في وقت آخر (قبله) أي قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه (أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتین مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين) أي فتخصيصه بصدوره في ذلك الوقت دون ذلك الممكن الاخر ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده لا بد من كونه يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتین على السواء عن إيجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره بدله في ذلك الوقت الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا يعني بالارادة الا ذلك المعنى المخصص وهو صفة حقيقية قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت إيجاده دون ما قبله وما بعده من الاوقات هكذا عبر به ابن الهمام في المسامرة وقال السعد في شرحه على العقائد وهما أي الارادة والمشيئة عبارتان عن صفة في الحی توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع اه قال ابن قاسم في نسخة على هامشها تحت قوله المقدورين مانصه وهما الوجود والعدم وعبارة شيخ الاسلام في حاشيته على السعد عند قوله أحد المقدورين أي من الفعل والترك بمعنى انهما صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى ومثله في حاشية الكمال بن أبي شريف وفي ظاهر سياقتهم نوع تخالف لا يخفى قال الغنيمي ويحتمل ان يكون مراد السعد بقوله أحد المقدورين ما يصح اتصافه بالوجود لا ما يشمل الترك فانه ليس بمقدور مثلاً السواد مع البياض مقدوران فالارادة تخص السواد وهو أحد المقدورين بوقوعه في هذا المحل المخصوص في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده دون البياض أو عكسه وكذا الكلام في نحو الطول والقصر وحينئذ فلا رادة كما قال بعضهم تخصيصان أحدهما تخصيص أحد المقدورين بالوقوع والثاني تخصيصه بالوقوع في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ثم قال وينبغي ان لا تفهم مما هو مصرح به في كلامهم من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين أو الاضداد متساوية بخلاف الارادة ان المراد بالضدين ما يشمل العدم والوجود فان الوجود كما هو مصرح به عند أئمة الاصول لا ضده ولا مثله له وقد استدلو على ذلك بأدلة ساطعة فلا عيب من نقل خلاف ذلك بمجرد نقل عبارات الأئمة مع عدم فهمها على وجهها ثم واياك أن تفهم أيضاً من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء أن المراد بخصوص الضدين بل المراد ان نسبتها الى جميع الممكنات على السواء لا فرق في ذلك بين الضدين كالسواد والبياض والمتخالفين والمتماثلين وانما فرض الكلام من فرض في الضدين في مقام الاستدلال فان بينهما غاية الخلاف فاذا ثبت أن نسبة القدرة إليهما على السواء ثبت نسبتها الى بقية الممكنات بالطريق الاولى اه وقال السكستلي في شرح النسفية اعلم أن للقدرة عند المحققين بالمقدور تعلقين تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور أو عدمه عند القائلين بان العدم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير أو التكوين والإيجاد ونحو ذلك والناظر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بأنه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لا في الازل بل بوقت وجوده فيما لا يزال اه وبما أوردنا

فهو المبدئ المعبد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مریدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده وما لا ضده أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتین مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين

لأن من نقول الأئمة ظهر لك ما ساقه المصنف في هذا البرهان ثم قال (ولو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص
المعلوم حتى يقال انما يوجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد
بغير قدرة لأنه سبق العلم بوجوده) وهذه الجملة أوردها امام الحرمين في سياق الرد على الكعبي من
المعتزلة ونصه وزعم الكعبي أن كون الاله علما بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها
يغنى عن تعاقب الإرادة به وهذا باطل اذ لو أغنى كونه عالما عن كونه مريدا لاغنى كونه عالما عن كونه
قادرا وقد وانقنا على افتقار أفعال المحدثين الى إرادتهم اه وقد اختلفت عباراتهم في برهان الإرادة ففي
الذاكرة الشرقية لابن القشيري مانعه لأن فعله مرتب بمخصص بأوقات وأوصاف وترتيب الفعل دال
على كون فاعله مريدا له قاصدا اليه وفي المدخل الأوسط لابن ثورك ظهور فعله دليل على قدرته لأن
الفعل لا يظهر ممن لا قدرة له كما لا يظهر ممن به عجز أو موت وكونه محكما متقنا دليل على علمه لأنه على احكامه
واتقانه لا يتأتى ممن لا علم له وكونه متقنا دليل على إرادة فاعله اذ كما لا يصح ظهوره من غير ذي علم
كذلك لا يصح ظهوره من غير ذي قصد اليه لولاه لم يكن وقوعه على وجه أولى من وقوعه على وجه
آخر وقال أبو القاسم الاسكافي في الكافي وهو مريد لأن قدرته تساوى بالاضافة اليها جميع المقدورات
وليس يقع منها الا البعض على وجوه خاصة فلا بد من إرادة تخصص بالوجود ما تخصص على الوجه الذي
تخصص وقال والد امام الحرمين في كفاية المعتقد والدليل على إرادته تعالى وانه مريد أن تخصيص
حدوث المحدث بزمان دون زمان في مكان دون مكان على صفة دون صفة لا يصير معقولا الا بإرادة مريد
وقال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد الدليل عليه أن أفعاله مرتبة ترتيب الأفعال واختصاصها
ببعض المجوزات يوجب أن يكون فاعله قاصدا الى ترتيبه وقال أبو الخير القزويني في محجة الحق والدليل
على كونه تعالى مريدا أن اختصاص الفعل شاهد يدل على كون فاعله مريدا ونحن نرى أفعال الباري
تعالى مخصصة بأوقات موصوفة بصفات مخصوصة جاز في العقل وقوعها على خلافها فتدل على كون
فاعله مريدا لها وقال شيخ مشايخنا في املائه والدليل على إرادته تعالى انه لو لم يكن مريدا لكان كارها
لأن الإرادة هي القصد الى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه وقد تقرر أن إرادة الله تعالى عامة
التعلق بجميع الممكنات فيستحيل وقوع شيء منها بغير إرادة منه تعالى لوقوع ذلك الشيء وقال البكي في
شرح الحاشية قد ثبت أن صانع العالم فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار مريد فصانع العالم مريد
أما الصغرى فلما مر من حدوث العالم الدال على انه قادر مختار وهو الذي اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم
يفعل وأما الكبرى فلان تخصيص الحوادث بحالة دون حالة وهو الإرادة أو تعلقها والتخصيص حاصل
فالإرادة ثابتة وهو المطلوب اه ونقل الغنيمي عن السنوسي في شرح النظم الإرادة صفة يترجى بها
وقوع أحد طرفي الممكن على مقابله وبرهان وجوبه له تعالى أن الحوادث قد اختلفت من كل نوع
من أنواع ستة وهي الوجود والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات باحد أمرين
جائزين متساويين في قبول كل ذات خاتمة لهما واختصاص أحد الطرفين المتساويين بدلا عن مقابله
بغير مرجح مستحيل واذا وجب الافتقار الى المرجح فلا يصح أن يكون المرجح ذات الممكن لأنه يلزم عليه
اجتماع أمرين متساويين وهما الاستواء بالذات والرجحان بالذات وذلك مستحيل لا بعقل وأيضا لو ترجح
للممكن من ذاته الوجود بدلا عن العدم لكان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه ولو ترجح له من ذاته
العدم لوجب استمرار عدمه فلا يوجد أبدا لان المرجح الذاتي يستحيل زواله وكلا القسمين باطل فتعين
أن يكون المرجح لاختصاص كل يمكن باحد الطرفين الجائزين عليه خارجا عن ذاته والسر التام يقتضي
أن لا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن مقابله الا الإرادة وهي قصد الفاعل الى
وقوع ذلك الجائز دون مقابله اه المراد منه

ولو أغنى العلم عن الإرادة في
تخصيص المعلوم حتى يقال
انما يوجد في الوقت الذي
سبق العلم بوجوده لجاز أن
يغنى عن القدرة حتى
يقال وجد بغير قدرة لأنه
سبق العلم بوجوده فيه

(فصل) وأما المحدث فيقول قد ثبت سمعان الله تعالى أراد الأشياء ويريدها وقد خاطبنا بذلك من جهة معهود اللسان العربي والمعهود في اللسان العربي أن الذي يريد الشيء هو الذي يخصه على الحقيقة ومن يخص الشيء على الحقيقة فهو مرید فصانع العالم مرید على الحقيقة وأما المصوفي فيقول لا بد من تخصيص على الحقيقة والمخصص على الحقيقة هو الذي لا يدافع تخصيصه إلا العالم على الحقيقة ولا عالم على الحقيقة إلا الله تعالى *(تنبيه)* هذه الأصول الأربع التي ذكرها المصنف ولما ذكر في كل أصل صفة من الصفات قد ضم إليها ابن الهمام في مسابرة الثامن والتاسع وهما في بيان قدم العلم والارادة وأورد السلك في فصل واحد وقال حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مرید ثم قرر ما تضمنه الاصلان الأولان بما أورده هنا ممزوجا بشرح تلميذه ابن أبي شريف قال لما ثبتت وحدانيته في الألوهية ثبت اسناد كل الحوادث إليه تعالى والألوهية الاتصاف بالصفات التي لاجلها استحق أن يكون معبودا وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شيء يلكه في شيء منها وتسمى خواص الألوهية ومنها الابتعاد عن العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه فكل حادث من السموات وحركاتها وكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلاف فيه والأرضيين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجاد وما بينهما من السحاب المسخر ونحو ذلك كل مستند في وجوده إلى الباري سبحانه وهو مشاهد لنا منها كمال الاحسان في ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت إليه الحيوانات من مصالحها وما أعطيته من الآلات على مقتضى الحكمة البالغة البارة التي يطلع على طرف منها علم التشريع ومنافع خلقه الإنسان وأعضائه ويستلزم ذلك قدرته أي ثبوت صفة القدرة له وعلمه بما يفعله ويوجده والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطأ حسنا يتضمن ألفاظا عذبة وشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليها وينضم إلى هذا أي إلى ثبوت العلم له تعالى أنه هو الموجد لأفعال المخلوقات فيلزمه أي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم إليه علمه بكل جزئ جزئ خلافا للفلاسفة في قولهم أنه تعالى يعلم الكليات وأنه إنما يعلم الجزئيات على وجه كلي لا على الوجه الجزئي وهو باطل إذ كيف يوجد ما لا يعلم وقد أرشد إلى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير هذا ما تضمنه الاصلان وأما ما تضمنه الأصل الثالث فقد قرر به قوله والعلم والقدرة أي الاتصاف بهما بلا اتصاف بحياة محال أي وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس وقوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعي التي يفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسن البصري من المعتزلة من أن معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والارادة ثم قرر ما تضمنه الأصل الرابع بما قد ذكرناه في أثناء كلام المصنف قريبا وأما ما تضمنه الأصل الثامن والتاسع فسيأتي بيانه في موضعه قريبا إن شاء الله تعالى (الأصل الخامس أنه تعالى سميع بصير) بلا جراحة وحادقة ولا اذن كإثباته تعالى عايم بالادماغ وقلب فليس سمعه كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل إلى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبين المحوطين الخارجيين من الدماغ بل المراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وإن خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وإن لطف وقد أشار المصنف إلى ذلك فقال على طريق اللف والنشر غير مرتب (لا يعزب) أي لا يغيب (عن رؤيته) هو اجس الضمير وخفيا (الوهم) والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بمعناه (والتفكير) أي ما خفي عنه وهو مصدر فكره مشددا

(الأصل الخامس)
العلم بأنه تعالى سميع
بصير لا يعزب عن رؤيته
هو اجس الضمير وخفيا
الوهم والتفكير

إذا أوردته في فكره وقال المصنف في المقصد الاسنى البصير هو الذي يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه
ما تحت الثرى مع التنزيه عن أن يكون بحدة وأجفان والتقديس عن أن يرجع الى انطباع الصور
والالوان في ذاته كما ينطبع في حدة الانسان فان ذلك من التغير والتأثر المقتضى للحدثان واذا نزه عن
ذلك كان البصر في حقه عبارة عن الصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات وذلك أوضح وأجلى
مما تفهمه من ادراك البصر القاصر على ظواهر المراتب (ولا يشذ) أى لا ينفرد ولا يبعد (عن سمعه)
مسدوع وان خفي فيسمع السر والنجوى بل ما هو أرق من ذلك وأخفى يسمع (صوت ديب) أى حركة
أرجل (النملة) الصغيرة المسماة بالذرة ثم وصفها فقال (السوداء) لأنها اذا كانت كذلك كانت أشد
في الخفاء (في الليلة الظلماء) الشديدة السواد (على الصخرة الصماء) الملساء بغير أصحمة وآذان منز
سمعه من أن يتطرق اليه الحدثان ومهما نزهت السميع عن تغير يعتر به عند حدوث المسموعات
وقدسته عن أن يسمع بآذان أو آلة علمت أن السمع في حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات
المسموعات ومن لم يدقق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه فخذ منه حذرك ودقق فيه نظرك قاله
المصنف في المقصد الاسنى ثم اعلم أن ثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما
لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دينه صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى
الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدلل عليه المصنف وقال (وكيف لا يكون
سميعا بصيرا والسمع والبصر صفتا كمال) وقد اتصف بهما مخلوق (وليس بنقص) فهو تعالى أحق
بالانصاف بهما من المخلوق وقد أشار الى ذلك بقوله (فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع
اسنى) أى أرفع (وأتم من الصانع وكيف تعادل القسمة مهما وقع النقص في جهته والكمال في خلقه
وصنعتة) هذا لا يتصوره عاقل وفي هذا الاستدلال الذي ذكره المصنف اختلفت عباراتهم ولكن المسأل
الى ما ذكره قال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد والدليل عليه انهما صفتا مدح في ثبوتهما
نفي نقص لا يفتني ذلك النقص الا بهما والاله سبحانه وتعالى مستحق لاوصاف الكمال وقال ابن فورك
في المدخل الاوسط الدليل عليه انه تعالى موجود حتى لا تليق به الاتقان التي تضاد السمع والبصر وكل
حتى ليس به آفة تضاد السمع والبصر فهو سميع بصير وقل امام الحرمين في لمع الأدلة اذ قد ثبت كونه
حيا والحي لا يخلو عن الانصاف بالسمع والبصر والكلام واصدادها واضداد هذه الصفات نقائص
والرب يتقدس عن سمات النقص وقال ابن القشيري في التذكرة الشرقية اذ لو لم يتصف بهما لا تصف
بضدهما وقد وجدنا الحي فيما بيننا يجوز أن يكون سميعا بصيرا ولم نجد لقول السمع والبصر علة
الا كونه حيا فعملنا ان كل حي قابل للسمع والبصر والبارى تعالى حي فهو اذا قابل للسمع والبصر فلو
لم يتصف بهما لا تصف بضدهما لان كل ذات قبلت معنى ولذلك المعنى ضد استحالة خلوه عن ذلك المعنى
وعن ضده وفيه احتراز عن الحركة والسكون وبيان مراعاة العال دون اعتبار مجرد الشاهد في محكم
الغائب وقال شيخ مشايخنا في املائه لو لم يكن سميعا بصيرا لكان أصم أعمى وذلك نقص والنقص عليه
تعالى محال لا يحتاجه الى من يكمله وذلك يستلزم خدوثة وقال البكي في شرح الحاجية اما كونه سميعا
بصيرا فقد اتفق عليه أهل السنة اما الاشعري فيقول قد ثبت أن البارى تعالى عالم مرید حتى وكل حي
سميع أو قابل لذلك والواجب لا يتصف بالقبول بل كل ما يجوز له فهو واجب له وأيضا فانهم صفتا
كمال والخلو عنهما نقص أو قصور في الكمال وأيضا قد أجمعت عليه الكتب السماوية والخصوصا
القرآن وهذا دليل المحدث وأما الصوفي فيقول حديث التقرب بالنوافل بين لكل من هو الى عبوديته
والاصل أن السميع والبصير هو الله فقط ثم أشار المصنف رحمه الله تعالى الى أن عدم السمع والبصر
نقص في المعبود وأيده بقوله (أو كيف نستقيم حجة) سيدنا (ابراهيم) الخليل (صلى الله عليه) وعلى

ولا يشذ عن سمعه صوت
ديب النملة السوداء في
الليلة الظلماء على الصخرة
الصماء وكيف لا يكون
سميعا بصيرا والسمع والبصر
كمال لا محالة وليس بنقص
فكيف يكون المخلوق أكمل
من الخالق والمصنوع اسنى
وأتم من الصانع وكيف
تعادل القسمة مهما وقع
النقص في جهته والكمال
في خلقه وصنعتة أو كيف
تستقيم حجة ابراهيم صلى
الله عليه

نبينا (وسلم على أبيه) آزر كما هو نص القرآن أو هو تاريخ كما هو قول النسابة وآزر عه واستعمال الاب
على العم شائع في الاستعمال (اذ كان) أي آزر (يعبد الاصنام) والتمثيل (جهلا) منه (وغيا)
عن طريق الرشد (فقال له) ابراهيم عليه السلام كما حكى عنه في الكتاب العزيز يا أبت (لم تعبد ما لا
يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) فأفاد أن هذه صفات لا يليق بالمعبود أن يسلمها (ولو انقلب ذلك
عليه في معبوده) بحيث سلبت عنه تلك الصفات (لاضحت حجة) التي احتج بها على خصمه (ودلالته)
التي استدلت بها في تحقيق مقصوده (ساقطة) في حد ذاتها ولم تكن ملزمة له أصلا (و) اذا (لم يصدق
قوله تعالى) في قصته (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات من نشاء الآية والفرق
بين الحجة والبيئة قد تقدم في أول الكتاب ثم أشار بالرد على من زعم ان اثبات صفاتي الصم والبصر
يستدعي حجة وأدنا فقال (وكما عقل كونه) عز وجل (فاعلا) مختارا (بلا جارحة) من الجوارح
(وعالم بالقلب ودماع) وانما ذكرهما جميعا لما ان علم الخلق قد اختلف في محله أهو الدماغ أو
القلب فجمع بين القولين (فليعقل كونه) تعالى (بصيرا بلا حدقة) وهي محركة التي فيها انسان العين
ويجمع على احداق (وسمعا بلا اذن) يضممتين معروف وجعه آذان (اذ لا فرق بينهما) اذا تأملت
حق التأمل (الاصل السادس) في بيان أحد صفات المعاني التي هي الكلام فقال (انه سبحانه وتعالى
متكلم بكلام) اعلم أن مسألة الكلام ذات تشعب كثير ويبحث المبتدعة منتشر شهير حتى قيل انما سمى
فن أصول الدين بعلم الكلام لاجله فلا كبير جدوى في تطويل مباحثه وقد قال بعض المحققين الحق
أن التطويل في مسألة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في ذلك قليل الجدوى
لان كنه ذاته وصفاته محبوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شيء من معرفة الذات فهو ذووق
لا يمكن التعبير عنه ولذلك لا أذكر في هذا البحث الا ما يقتضيه المقام من التكلم على عبارته المصنف
رحمه الله تعالى فما قل وكفى خير مما كثر وألهى فأقول اعلم أن البحث في هذا المقام يرجع الى
أمرين الأول انه تعالى متكلم والثاني انه تعالى متكلم بكلام بنفسه قائم بذاته وفي أثناء ذلك بيان صحة
اطلاق الكلام عليه لغة وان اطلاقه عليه هل يكون مجازا أو حقيقة وقد أشار المصنف الى كل ذلك
بقوله انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام (وهو وصف قائم بذاته) اما قيامه بذاته فلانه تعالى وصف
نفسه بالكلام في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله قل يا آدم ومواقع أخرى كثيرة والمتكلم
الموصوف بالكلام لغة من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف في غيره (ليس بصوت ولا حرف)
اما الصوت فهو كيفية قائمة بالهواء تحملها الى الصمخ وقال الراغب الهواء المنضغط عن قرع جسمين
وذلك ضربان مجرد عن انتفاء شيء لشيء كالصوت الممتد ومنقش بصورة والمنتقش ضربان ضروري
كما يكون من الحيوان والجماد واختباري كما من الانسان وذلك ضربان ضرب باليد كصوت العود وضرب
بالفم وما بالفم ضربان نطق وغيره كصوت النائي والنطق اما مفرد من الكلام أو مركب وأما الحرف فهو
كيفية عارضة للصوت ولذا قيل لو قدم الحرف على الصوت في التعبير كان أولى لان الصوت بمنزلة الهمام والحرف
بمنزلة الخاص ولا يلزم من نفي الخاص نفي الهمام اذ قد يوجد صوت بدون حرف ولا ينكس فكان تأخير
أتم في الفائدة ولكن قد وجهه بعض المحققين فقال قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه
بالطبع فتأمل (بل لا يشبه كلامه كلام غيره) لانه صفة من صفات الربوبية ولا مشابهة بين صفات
الباري وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذاتهم لتكثروا وحدتهم فتقوم أنفسهم بتلك
الصفات وتتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة الباري تعالى لا تتحد ذاته ولا ترسم فليست اذ بشيء زائد على
الباري تعالى (كما لا يشبه وجوده وجود غيره) ومن ظن ان صفاته تشابه صفات غيره فقد أشرك لان
الخالق لا يشبه المخلوق ثم اعلم ان الكلام عند أهل الحق يقال على المعنيين يقال على النظم المركب من

وسلم على أبيه اذ كان يعبد
الاصنام جهلا وغيا فقال
له لم تعبد ما لا يسمع ولا
يبصر ولا يغني عنك شيئا
ولو انقلب ذلك عليه في
معبوده لاضحت حجة
داحضة ودلالته ساقطة ولم
يصدق قوله تعالى وتلك
حجتنا آتيناها ابراهيم على
قومه وكما عقل كونه فاعلا
بلا جارحة وعالم بالقلب
ودماغ فليعقل كونه
بصيرا بلا حدقة وسمعا بلا
اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل
السادس) انه سبحانه
وتعالى متكلم بكلام وهو
وصف قائم بذاته ليس
بصوت ولا حرف بل لا يشبه
كلامه كلام غيره كما لا يشبه
وجوده وجود غيره

الاصوات والحروف وهو الكلام اللساني وعلى المعنى القائم بالنفس وهو المسمى بالكلام النفساني وهذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والمختار عند الاشاعرة الاول أي انه مشترك بين الالفاظ المسموعة وبين الكلام النفساني وذلك لانه قد استعمل لغة وعرفا فيهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركاً أما استعماله في العبارة فكثير كقوله تعالى وهم يسمعون كلام الله ثم يحرقونه فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ويقال سمعت كلام فلان وفصاحته يعني اللفظة الفصيحة وأما استعماله في المعنى النفساني وهو مدلول العبارة فكقوله سبحانه ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وأسروا قولكم أو اجهروا به وقول عمر رضي الله عنه يوم السقيفة زورت في نفسي قولاً والقول يقال على ما يقال عليه الكلام اما بترادف أو ببيان الخاص والعام وقيل حقيقة في اللساني مجاز في النفساني وقيل بالعكس واليه أشار المصنف بقوله (والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفها للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات) فهذا منه تصريح ان الكلام النفساني هو الحقيقة وان المعنى القائم بالنفس هو الكلام حقيقة والحروف والاصوات دلالات عليه ومعرفاته له وانه حقيقة واحدة هي الامر والنهي والخبر والاستخبار وانها صفات لها أنواع ان عبر عنه بالعربية كان عربياً أو بالسريانية كان سريانياً وكذلك في سائر اللغات وانه لا يتبعض ولا يتجزأ وهذا قول الاشاعرة ثم اختلفوا فقال امام الحرمين وغيره الكلام المطلق حقيقة هو ما في النفس شاهداً وغائباً واطلاق الكلام على الحروف والاصوات مجاز واليه مال المصنف كما ترى وقال الجمهور منهم يطاق على كل منهما بالاشتراك اللفظي واليه أشرفنا أولاً بقولنا والمختار ثم انهم استدلووا على ثبوت الكلام النفساني بأن قالوا الاشك في وجود معنى قائم بنا تجده من أنفسنا عند التعبير أو الاشارة والكتابة كما يجده الطالب مع الاستدعاء لحصول المطلوب وتطلبه اياه وليس ذلك هو الارادة لوجوده بدونها فيمن أمر عبده معتذراً للسلطان من عدم امتثاله عند توعده فان السيد يأمره ولا يريد وليس هو العلم لانه قد يخبر عن غير معلومه ولا غير ذلك من المعاني النفسانية لنفي لوازمها عنه فثبت ن هناك أمراً قائماً بأنفسنا هو المسمى بالكلام والاقترب في تعريفه انه نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم وقيل هو حديث النفس عن معلومها حصولاً واستدعاءً ويعني بالنسبة بين المفردين أي بين المعنيين المفردين تعلق أحدهما بالآخر أو اضافته اليه على جهة الاسناد الافادي أي بحيث اذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدي معناها كان ذلك اللفظ اسناداً افادياً وقال النسفي في الاعتماد صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلي وهو صفة قائمة بذاته ليست من جنس الحروف والاصوات غير متغير منافع السكوت والآفة وهو به أمرناه مخبر قلت ودليل الاشاعرة والماتريدي في اثبات صفة الكلام واحد قالوا لو لم يكن صانع العالم متكلماً للزم النقص وهو محال أما الملازمة فان صانع العالم حي وكل حي فهو امام متكلم أو مؤلف والآفة نقص فتعين أن يكون متكلماً وهو المطلوب وأما دليل السمع فقوله عز وجل وكلم الله موسى تكليماً الا أن عند الاشاعرة كلامه تعالى مسموع لما أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع عنه وعند ابن فورك المسموع عند قراءة القارئ شيئاً من صوت القارئ وكلام الله تعالى وعند الشيخ أبي منصور الماتريدي كلامه غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت اذا السماع في الشاهد يتعاق بالصوت ويدور معه وجوداً وعدماً وذكر في التأويلات ان موسى عليه السلام سمع صوتاً اذ القى كلام الله تعالى وخص بكونه كليم الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه وقد يستدل المحدث أيضاً على اثبات صفة الكلام له تعالى بما تقدم وأما الصوفي فيقول الكلام صفة كمالية اذ يرجع ذلك الى الانباء عن الشيء وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الا بحيث لا موقع لتقيدها وذلك لا يكون في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب ثم استشعر المصنف كلام

والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفها للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات

المخالفين اعتقدوا شاعرة وهم الحنابلة والمعتزلة فانهم أنكروا الكلام النفسي وقالوا ليس الكلام مشتركاً بين العبارة ومدلولها بل الكلام هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها فقالوا إذا عليهم متعجباً منهم بقوله (وكيف التباس هذا) أي كيف خفي أمره (على طائفة من الأغبياء) جمع غبي وهو القدم الذي لا يدري شيئاً وأصل الغباوة الغفلة والجهل وتركيبها يؤذن بالحنفاء ومنه قول الشاعر وإذا خفيت على الغبي فعاذر * ان لا تراني مقلد عبياء

(ولم يلبس) ذلك (على جهلة الشعراء) جمع جاهل والمراد به الاخطل كما وقع التصريح بذلك في أكثر كتب الاشاعرة والماتريديّة وأوله

لا يعجبنيك من أمير خطبة * حتى يكون مع الكلام أصيلاً

(ان الكلام في الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً)

وقد أنكروه العللاء المرادوا من الحنابلة في شرح تحرير الاصول وقال هو موضوع على الاخطل وليس ضوئي نسخ ديوانه وانما هو لسان مصمم ولا فقه ان البيان اه وقد استرسل بعض علماء النعمان الذين له تقدم ووجهه هو علي بن علي بن محمد بن الغزي الحنفي فقال في شرح عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي ما نصه وامان قال انه معنى واحد واستدل بقول الاخطل المذكور فاستدل فاستدلوا استدلال مستدل بحديث في الصحيحين لقولوا هذا خبر واحد ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعمل به فكيف وهذا البيت قد قيل انه مصنوع منسوب الى الاخطل وليس هو في ديوانه وقيل انما قال ان البيان في الفؤاد وهذا أقرب الى الصحة وعلى تقدير صحة عنه فلا يجوز الاستدلال به فان النصاري قد ضلوا في معنى الكلام وزعموا ان عيسى عليه السلام نزل كلمة الله واتحد اللاهوت بالناسوت أي شئ من الاله بشئ من الناس فيستدل بقول نصري قد ضل في معنى الكلام عن معنى الكلام ويترك ما يعلم من معنى الكلام في لغة العرب وايضا فعنه غير صحيح اذ لازمه ان الاخرس يسمى متكلماً بالقيام الكلام بقلبه وان لم ينطق به ولم يسمع وهذا معنى عجيب وهو ان هذا القول له شبه قوى بقول النصاري القائلين باللاهوت والناسوت اه الخ وما تأملت حق التأمل وجدته كلاماً مخالفاً لاصول مذهب امامه وهو في الحقيقة كالرد على أئمة السنة كأنه تكلم بلسان المخالفين وجازف وتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنة بقول النصاري فليتنبه لذلك ثم تحامل المصنف عليهم بقوله (ومن لم يعظه عقله) أي الكامل (ولانهاه نهياً) بالضم جمع نهية وهي العقل لكونه ينهي عن القبيح ومن ذلك قوله تعالى ان في ذلك لآيات لأولي النهى وبين نهيه ونهله جناس تام مع الاشتقاق (عن أن يقول لسانى) الذي أنطق به (حادث ولكن) العرض القائم به وهو (ما يحدث فيه) أي ينشأ فيه (بقدرتي الحادثة) هو (قديم) قائم بالذات ولم يفهم ان الاجسام التي لها أول اذا جعلت على كيفية مخصوصة صارت قديمة (فاقطع عن عقله) أي عن رجوعه الى عقله والتدبر في الحق الصريح وفي بعض النسخ عن فهمه (طمعك) أي رجاك في رجوعه الى ما تقرره بل (وكف) أي امنع (عن خطابه) ومذاكرته (لسانك) فقد رسخ في ذهنه ما تخيله فلا يتفك عنه اذ صار له ذلك كالطبع والجملة فارالة ذلك عسر جداً ثم لما كان من مذهب المخالفين القول بدم الحروف والاصوات وانها قائمة بذات الحق سبحانه أشار بالرد عليهم بقوله (ومن لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبل كل شئ) والمحدث ما لم يكن فكان (وان الباء) الموحدة (قبل) حرف (السين) المهملة (في قولك بسم الله) الرحمن الرحيم ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعد دم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام اللفظ بالاول (فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً) لكونه مسبوقاً بالباء وهذا مكارهة للحس وخروج عن مقتضيات العقول المحبلة (ففرزه عن الالتفات اليه قلبك) أي ابعد عنه ولا تخالط به فان شيطانه المريد لا يسمع التنفيذ وبمعاشرة يكثر اللجاج والمرء ويرتب عليها فساد النظام

وكيف التباس هذا على طائفة من الأغبياء ولم يلبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلهم

ان الكلام في الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً ومن لم يعظه عقله ولا نهيه نهياً عن أن يقول لسانى حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتي الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شئ وان الباء قبل السين في قولك بسم الله فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً ففرزه عن الالتفات اليه قلبك

وضياع الوقت فيما لا يجدي الى المرام وهذا حال أغبيائهم فانهم لا يفهمون معنى القديم ولا يميزون بينه وبين الحادث ولا يتحاشون من دفع بداهة العقول والتعافلون منهم لم يرضوا بركون متا جهل والحاج فقالوا الحروف قديمة بالنوع ورجعوا كرامة عند التحقيق (فله سبحانه) وتعالى (سر) عظيم (في ابعاد بعض العباد) عن منصة التقريب والارشاد (ومن يضل الله) اياه (فاله من هاد) يرشده الى سلوك سبيل السداد ثم لما كان من قول المخالفين كيف يعقل كلام ليس بحرف ولا صوت أجاب عنه راداً عليهم بقوله (ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام) وعلى نبينا (في الدنيا كلام ليس بصوت) ولا حرف (فليست نكر أن يرى في الآخرة موجودا) متكاملا حيا (ليس بجسم) أي ليس بذى جسم ملموس ومحسوس غير متخيز (ولا بذى لون) ولا قابل للحوادث والمقصود اني الكيفية على كل حال وكذلك اذا استبعدوا كيف يسمع جبريل عليه السلام والمؤمنون غدا كيف يسمعون فالجواب يسمع كلاما ليس بحرف ولا صوت من متكلم حتى ليس له لسان وشفة وهذه الجملة من كلام المصنف قد ردها الطوخي من الحنابلة فقال هو تكلف وخروج عن الظاهر بل عن القاطع من غير ضرورة وما ذكره معارض بأن المعاني لا تقوم شاهدا الا بالاجسام فان أجازوا معنى قام بالذات القديمة وليست جسما فليجيزوا خروج صوت من الذات القديمة وليست جسما اذ كلا الامرين خلاف للشاهد ومن أحال كلاما لفظيا من غير جسم فليحل ذاتا مرئية غير جسم ولا فوق اه من شرح التخرير للمرداوي وهذا الذي ذكره المصنف من ان الكلام النفسى مما يسمع هو قول الاشعرى قاسه عز رتبة ما ليس بلون ولا جسم قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة لا تفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في الآخرة ثم قال (وان عقل أن يرى ما ليس بلون) محسوس (ولا جسم) متخيز (ولا قدر) معلوم (ولا كمية) متهلة أو منفصلة (وهو الى الآن لم يغيره فليعقل في حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر) أي فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه الباقلاني وفي لباب الحكمة الالهية للمصنف كلام الله تعالى ليس سوى افاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه به شرف الله بعزه وقربه بقدسه وأجلسه على بساط انسه وشافه بأجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء كلمه وكما أراد سماع لا يندرج كلامه تحت الكيفية ولا يحتاج الى سؤال العلية ولا يوصف بالمهابة والكمية بل كلامه كعلمه وعلمه كإرادته وإرادته كصفته وصفته كذاته وذاته أجلى من التنزيه والتكبر وصفاته أجلى من التفسير والتفصيل خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير قلت وقد تقدم ان الماتريدي استحال سماع ما ليس بصوت ووافقه الاستاذ الاسفرايني واختاره ابن الهمام وقال وهو الاوجه عندي لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعنى العلم مطلقا عن التقييد بمتعلق قال ابن أبي شريف ولم انتصر للاشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة في مقعر السماع وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سماعا ولا مانع من ذلك بل في كلام الماتريدي في كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك على ما نقله عنه صاحب التبصرة وهو جواز سماع ما ليس بصوت والخلاف انما هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام فانكر الماتريدي سماعه الكلام النفسى وقال انما يسمع صوتا لا على كلام الله تعالى كما تقدم فتأمل ثم قال (وان عقل أن يكون علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات) من أمر ونهي واخبار وقد جازى الشاهد أن يكون الشئ الواحد أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا فكذلك يجوز في الغائب ولم يكن مستحيلا وهذه العبارات مخلوقة لانها أصوات وهى أعراض سميت تلك العبارات كلام الله لدلالاتها عليه وتأديبه بها والاختلاف في العبارات المؤدية لا الكلام وقال ابن التماسنى كل أمر ونهى يجدي نفسه اقتضاء وطلباً يعبر عنه بالعبارات المختلفة

فله سبحانه سرفى ابعاد بعض
العباد ومن يضل الله فله
من هاد ومن استبعد أن
يسمع موسى عليه السلام
في الدنيا كلاما ليس بصوت
ولا حرف فليست نكر أن
يرى في الآخرة موجودا
ليس بجسم ولا لون وان
عقل ان يرى ما ليس بلون
ولا جسم ولا قدر ولا كمية
وهو الى الآن لم يغيره
فليعقل في حاسة السمع
ما عقله في حاسة البصر وان
عقل أن يكون له علم واحد
هو علم بجميع الموجودات
فليعقل صفة واحدة
للذات هو كلام بجميع
ما دل عليه بالعبارات

والكتابة والاشارة وما في النفس لا يختلف لاختلاف الدلالات فكذلك الخبر يجد في نفسه حديثا يعبر عنه بالالفاظ المختلفة وهذا الوجدان ضروري لانزاع فيه ثم قال ومن أنكر كلام النفس فقد أنكر أخص وصف الانسانية فان الآدمي يشاركه الهائم في ادراك المحسوسات والوجدانيات ويختص الآدمي عنها بالقدرة على استحضار العلوم في الذهن وتركيبها وترتيبها ترتيبا يتوصل به الى ادراك الغائبات وكل ذلك يعتمد الكلام النفسى اه ثم قال (وان عقل كون السموات السبع) والعرش والكرسى (والارض وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في تعداد ذرة من القلب و) عقل (ان ذلك مرثى في مقدار عدسة من الحدقة) التي فيها انسان العين (من غير أن تحمل ذات السموات والارض) والعرش والكرسى (والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا بالسنة) الظاهرة (محفوظا في القلوب) الباطنة (مكتوبا في المصاحف بالاجبار المتنوعة من غير حلول ذات الكلام فيها) أى في تلك المصاحف قطعا (اذ لو حلت بكتاب ذات الكلام) فرضا وتقدرا (لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الاوراق ولا حترقت) ولكن من نطق بالنار احترق فيه والجنة والنار مكتوبتان في المصاحف ثم أحد لا يتخيل انهما مدرجتان فيها بالذات وكذا النبي صلى الله عليه وسلم مكتوب في التوراة والانجيل لاعلى معنى انه حل فيهما ولكن فيهما دلالة عليه وهو المكتوب صلى الله عليه وسلم بتلك الكتابة وقد أوضحه المصنف في الجوامع بوجه آخر فقال اعلم ان لكل شئ في الوجود أربع مراتب وجود في الاعيان ووجود في الازهار ووجود في اللسان ووجود في البياض المكتوب عليه كالنار مثلا فان لها وجودا في التنور ووجودا في الخيال والذهن وأعلى من هذا الوجود العلم بصورة النار وحقيقتها ولها وجود في اللسان وهي كلمة دالة عليها أعنى لفظ النار ولها وجود في البياض المكتوب عليه بالرقوم والاحراق صفة خاصة للنار والمحرق من هذه الجملة هي التي في التنور دون التي في الازهار وفي اللسان وعلى البياض اذ لو كان المحرق هو الذي في البياض أو اللسان لاحترق ثم قال وكذلك القدم وصف كلام الله تعالى وما يطلق عليه القرآن له وجود على أربع مراتب أولاها وهي الاصل وجود قائم بذات الله تعالى والثانية وجود العلم في أذهاننا عند التعلم قبل أن ننطق بلساننا ثم وجوده في لساننا بتقطع أصواتنا ثم وجوده في الاوراق بالكتابة فاذا سئلنا عما في أذهاننا من علم القرآن قبل النطق به قلنا علمنا صفتنا وهي مخلوقة لكن المعلوم به قديم فاذا سئلنا عن صوتنا وحركة لساننا قلنا ذلك صفة لساننا ولساننا حادث وصفته توجد بعده وما هو بعد الحادث حادث بالضرورة ولكن منطوقنا ومذكورنا ومقرونا وملقونا بهذه الاصوات الحادثة قديم ثم قال فهذه أربع درجات في الوجود تشكل على العوام ولا يمكنهم ادراك تفاصيلها ثم قال فكما ان ما يرى في المرأة يسمى انسانا بالحقيقة لكن على معنى انه صورة محكية له فكذا ما في اللسان من الكلمة يسمى باسمه بمعنى انه دلالة على ما في الذهن ومهما فهم اشتراك لفظ القرآن وكل شئ بين هذه الامور الاربعة فاذا ورد في الخبر ان القرآن في قلب العبد وانه في المصحف وانه في لسان القارئ وانه صفة في ذات الله تعالى صدق بالجميع مع الاضافة بحقيقة المراد اه المقصود منه وذكرا بن التمساني في شرح جامع الادلة عند قول الماتن فصل كلام الله مقروء بالسنة القراء محفوظ في صدور الحفظة مكتوب في المصاحف على الحقيقة والقراءة أصوات القارئ ونغماتهم وكلام الله تعالى هو المعلوم والمفهوم فيها الخ قال في الايضاح ان القراءة غير المقروء والحفظ غير المحفوظ والكتابة غير المكتوب وان المفهوم من هذه المصادر غير المفهوم من أسماء المعقولات وذهبت الحشوية الى أن القراءة التي هي حروف وأصوات وهي فعل العبد وكسبه وهي اعراض لا تبقى باتفاق من زعم ان الاعراض لا تبقى هي عين كلام الله تعالى وهي قديمة وقالوا ان الحروف المكتوبة في المصاحف التي ينسب حصولها للكتابيين قديمة وبالعنوان فقالوا لو أخذت زفر من حديد وقطع من نحاس أو شئ من السكس وجعلت حروفا تقرأ كما لو جعلت صورة صارت تلك الاجسام

وان عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وان كل ذلك مرثى في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحمل ذات السموات والارض والجنة والنار في الحدقة والقلب والورقة فليعقل كون الكلام مقروا بالسنة محفوظا في القلوب مكتوبا في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حلت بكتاب ذات الله ذات الكلام في الورق لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمه في الورق ولا حترق

قديمة اه وقال أبو نصر القشيري والعجب كل العجب من تجاهل أقوام في المصير الى ان كلام الله تعالى اذا
 كتب على الحجر أو شئ من الاصباح ينقلب عين البحر والصبح قديما فاذا صار الجهل الى هذا القدر
 والحكم بان المحدث يصير قديما والقديم يفارق ذات الباري تعالى ويحل في المحدثات فالاولى السكوت
 ثم قال ابن التلمساني ومما يداني هذا المذهب في جحد الضرورات ان الجبائي من المعتزلة لمسلم يعتقد كلاما
 سوى الحروف والاصوات ونفى كلام النفس وكان ما يقرؤه العبد فعله يشاب عليه وينفرد باختراعه عنده
 وكذلك ما يكتبه في المصحف وقد أجمع المسلمون على ان الله كلاما مسموعا عند التلاوة وكلاما مكتوبا في
 المصاحف فخير في ذلك فقال اذا قرأ القارئ القرآن قارن خروج كل حرف بفعله العبد حرف يخلقه الله
 تعالى معه يسمع وهذا افتراء على الحس وخروج عن المعقول فان الحمل الواحد لا يقوم به مثلان ثم قال
 اذا ترأس جماعة في القراءة صحب كلام جميعهم كلام واحد لله تعالى وهو حروف مخلوقة في لهوانهم وكيف
 يتصور وجود حرف واحد في محال متعددة ثم قال اذا سكنت بعضهم عدم كلام الله تعالى بالنسبة الى
 الساكنة وبقي بالنسبة الى القارئ وكيف يتصور في الشئ الواحد ان يكون موجودا معدوما في آن واحد
 وقال اذا كتبت الحروف في المصاحف كان مع كل حرف حرف يخلقه الله تعالى هو كلام ولا يرى ونقل
 هذه المذاهب كاف في ردها ومن بضل الله فساله من هاد* (تنبيه)* قال ابن الهمام في المسأيرة وبعد
 اتفاق أهل السنة أي من الفرقين على انه تعالى متكلم أي بكلام نفسي هو صفة له قائمة به لم يزل متكلما
 به اختلافوا في أنه تعالى هل هو متكلم لم يزل متكلمًا فعن الأشعرى نعم هو تعالى كذلك وعن بعض متكلمي
 الحنفية لا قال وهو عندي حسن فان معنى التكلمية لا يراد به نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر والذي
 يتضمنه النهي كاقولوا للمشركين لا تقربوا الزنا لان معنى الطلب يتضمنه أي يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان
 الطلب الذي يتضمنه الامر والخطاب الذي يتضمنه النهي فلا يختلف في ان ذلك الخطاب ليس متكلمًا بل هو
 متكلم اذ هو أي ذلك الخطاب داخل في الكلام القديم الذي به الباري تعالى متكلم والا يراد بمعنى التكلمية
 اسماع لمعنى اخلع نعالك مثلاً والمعنى وماتك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عرض اضافة خاصة للكلام
 القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة كما قاله الأشعرى وبلا واسطة معتادة كما قاله المتأخرون ولا شك في
 انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان أراده غير هذين الامرين فليبين حتى ينظر فيه والله أعلم قال
 ابن أبي شريف والتحقيق ان الذي يثبت الأشعرى التكلمية بمعنى آخر غير الامرين المذكورين وهو مبني
 على أصل له خالفه فيه غيره وبيان ذلك ان المنكلمية والتكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين
 مختلفين عند الأشعرى فالمنكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الباري تعالى وكونه صفة
 له وهذا محل وفاق وأما التكلمية فأخوذة عند الأشعرى من الكلام القائم بذات الله تعالى لكن باعتبار تعلقه
 أرلًا بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب أرلًا بالمعدوم الذي سيوجد وشد سائر
 الطوائف التكبير عليهم في ذلك فالأشعرى قائل بالتكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم والمذكرون
 لهذا الأصل ينفونها بهذا المعنى ويفسرونه بالاسماع المذكور فقد ظهر ان التكلمية عند الأشعرى
 بمعنى سوى الامرين المذكورين وبالله التوفيق فان قيل اعتراض على الأشعرى التعلق ينقطع بخروج
 المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع التعاقب التجيزي وهو
 حادث أما الازلي فلا ينقطع ولا يتغير لما قلنا في الكلام على الاخبار القائم بالذات من ان التغير في اللفظ
 الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعلوم لا في العلم فانه يؤخذ من ذلك ان التغير في متعلق الكلام
 وتعلقه التجيزي لا في التعلق المعنوي الازلي اه* استطارد* خلف كلام ابن الهمام السابق وهو قوله
 وهذا عرض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة ولا شك في انقضاء هذه الاضافة
 بانقضاء الاسماع وهو ان الشيخ السنوسي قال في شرح الكبرى ما حاصله ان من المحال ان يطرأ على كلامه

سكون وقد استدل على ذلك ثم قال وما ورد في الحديث مما يخالف ذلك الذي قررناه فقولوا كحديثنا
وتسكلم على تأويله ثم قال ولهذا تعرف ان ليس معنى كلم الله موسى تسكلمانه ابتداء الكلام له بعد ان
كان ساكنا ولا انه بعد ما كمل انقطع كلامه وسكت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما المعنى انه
تعالى ازال بفضله المانع عن موسى عليه السلام وخلق له ما يوقاه حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه
بعد ورده الى ما كان قبل سماع كلامه اه فانظره مع الكلام السابق هل بينهما مخالفة أو موافقة
* (مهمة) * قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال البيهقي الكلام ان يعلق به التسكلم وهو مستقر في نفسه كما
جاء في حديث عمر في السقيفة كنت زورت في نفسي مقالة وفي رواية كلاما قال فسماه كلاما قبل التسكلم
به قال فان كان التسكلم ذاتا خارجا مع كلامه ذاتا خارجا وان كان غير ذي خارج فهو بخلاف
ذلك والباري عز وجل ليس بذي خارج فلا يكون كلامه بحروف وأصوات ثم ذكر حديث جابر عن
عبد الله بن أنس وقال اختلف الحفاظ في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت
في حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم غير حديثه فان كان ثابتا فانه يرجع الى غيره كما في حديث
ابن مسعود يعني الذي يليه وفي حديث أبي هريرة يعني الذي بعده ان الملائكة يسمعون عند حضور
الوحي صوتا فيحتمل ان يكون الصوت للسماء أو للملك أو حتى بالوحي أو لاجتماع الملائكة واذا احتمل
ذلك لم يكن نصا في المسئلة وأشار في موضع آخر ان الراوي أراد فينادي نداء فغير منه بصوت اه قال الحافظ
وهذا حاصل كلام من نفي الصوت من الأئمة ويلزم منه ان الله تعالى لم يسمع أحدا من ملائكته ولا رسله
كلامه بل ألهمهم اياه وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع الى القياس على أصوات المخلوقين لانها التي
عهد انهم اذا نطقوا ولا يخفى ما فيه اذا الصوت قد يكون من غير مخارج كما ان الرؤية قد تكون من غير
اتصال أشعة كما سبق سلمنا لكن يمنع القياس المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق واذا ثبت
ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التطويض واما التأويل وبالله التوفيق اه
ولقد أجاد رحمة الله تعالى وانصف واتبع الحق الذي لا يحد عنه ويفهم من هذا ان من قال بالصوت نظرا
للاحاديث الواردة فيه لا ينسب الى الجهل والتبديع والعناد كما فعله السعد وغيره فتأمل ذلك

(الاصل السابع) أن
الكلام القائم بنفسه
قديم وكذا جميع صفاته
اذ يستحيل أن يكون محلا
للحوادث داخلات تحت
التغير

* (الاصل السابع) * في بيان قدم الكلام النطسي فقال (اعلم ان الكلام القائم بذاته) المختص بنفسه
أزلي (قديم) لا ابتداء لوجوده فلا يجوز ان يكون متكاملا بكلام في غيره اذ المتكلم انما كان متكاملا
لقيام الكلام به لا لكونه فعلا لا نامتساكمون والباري تعالى خالق الكلامنا وليس هو المتكلم بكلامنا
ولو جاز ان يقال بانه تعالى متكلم بكلام في الغير لجاز ان يقال انه متحرك بحركة تخلق في الغير وهو محال
ولولا اختصاص كلامه به لكان محدثا واذا ثبت ان كلامه مختص به ليس مفارقا له ثبت انه قديم (وكذا)
نعتقد في (جميع صفاته) فانما قائمة به ومختصة به لا انطكاك لها عنه وهي قديمة على معنى انه ليس لوجودها
ابتداء ثم اعلم ان القرآن يقال على ما يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته جل وعز المعبر عنه
باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن
بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا
التقدير هو معنى اضافة الفعل الى الفاعل تخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن
زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ثم استدل المصنف على قدم الكلام بامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى فقال (اذ يستحيل ان يكون) الباري تعالى (محلا للحوادث داخلات تحت التغير) وما كان
محلا للحوادث يعز به التغير والمراد بالحوادث التي امتنع الباري تعالى ان تتحل هي به ماله وجود حقيقي
مستبوق بالعدم لا المتجدد من الصفات الاضافية التي لا وجود لها ككونه تعالى قبل العالم وبعده ومعه
أو السلبية ككونه مثلا غير رازق لزبد الميت ولا ما يتبع تعلق صفاته كالتعلق والرازق فان هذا كله ليس

محل النزاع وبالجمله ففرق بين الحادث والمتجدد فيجوز ان يضافه بالمتجدد اذا الصفات المتحددة محض اعتبار
واضافة فلم يلزم من ذلك محال وبهذا يعلم محل النزاع (بل يجب للصفات المقدسة) من نعوت القدم ما يجب
للذات فلا تعتبره التغيرات ولا تحلله الحادثات) ولا يتصف بقبولها ولا يقال انها غير له لان حقيقة الغيرين
ما يجوز مفارقة أحدهما لصاحبه زمان أو مكان ولا يجوز ان تفارق صفات الباري تعالى ذاته فاطلاق
اللفظ الغيرية بعيد (بل لم يزل) جل وعز (في قدمه موصوفا بمجمامد الصفات) أي بالصفات المحموده (ولا
يزال) تعالى (في أبده كذلك) موصوفا بها (منزها عن تغير الحالات) وذهبت المعتزلة والتجارية والزيدية
والامامية والخوارج الى ان كلام الله حادث وامتنع طائفة من هؤلاء من اطلاق القول بكونه مخلوقا
وسموه حادثا وأطلق المتأخرون من المعتزلة كونه مخلوقا ونحن نقول لو كان كلام الله حادثا لم يخل من
أمور ثلاثة اما ان يقوم بذات الباري أو بجسم من الاجسام أو لا يحصل وباطل قيامه به فان الحوادث
يستحيل قيامها بذات الباري تعالى (لان ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها) أي عن الحوادث (وما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث) لانه لا تقوم الحوادث بالاجسام ولو قام بجسم لكان المتكلم ذلك الجسم ويبطل
وجود الكلام لاني محل لانه عرض من الاعراض ويستحيل قيام الاعراض بأنفسها اذ لو جاز ذلك في ضرب
منها لجاز في سائرهما (وانما ثبت نعم الحادث للاجسام من حيث تعرضها للتغير) وقبولها له وحلوله فيها
(وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها) أي تلك الاجسام (مشاركها) أي تلك الاجسام (في)
أوصافها اللازمة لها (قبول التغير) وتقلب الوصف (وينبغي على هذا) الذي ذكرناه من الاستدلال
(ان كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هي الاصوات الدالة عليه) ولتعلم ان القرآن بالمعنى الازلي لا يدخل
تحت الزمان ولا يوصف بماض ولا مستقبل ولا حال ضرورة ان الازلي منافي للزمان لان الزمان من لواحق
الحادث ولا شيء من الحوادث يازلي وامامنا في الفعل الدال على ذلك أو بعض ما هو متعلق بذلك فنعم فنحو
قوله تعالى وقال موسى وعصى فرعون فالداخل تحت الزمان من ذلك هو الدال لا المدلول القديم والمتعلق به
اسم مفعول والتعلق التحيزي لا المتعلق اسم فاعل الذي هو صفة واحدة لا تعداد فيها ولا التعلق الصلاحي
ونحو قوله تعالى وهو العلي العظيم فالداخل وحده حادث وأما المدلول الذي هو الصفة والمتعلق الذي هو الذات
المسند اليه والصفة التي هي المسند والنسبة التي هي الوقوع والتعلق بجميع ذلك قديم ونحو قوله تعالى
انا أرسلنا نوحا الله الذي يرسل الرياح فالداخل حادث والمدلول الذي هو الصفة قديمة والمتعلق بعينه قديم وهو
الذات المسند اليه والحاصل ان المتعلق قديم يكون كله قديما وقديما يكون كله حادثا وقديما يكون بعينه وبعضه
فاعلم ذلك ودليل آخر على قدم الكلام هو انه لو كان كلامه تعالى مخلوقا لكان قبل ان يخلق لنفسه
الكلام بضد الكلام موصوفا وهو باطل أو كان ذلك الضد قديما والقديم لا يعدم فيجب في سياق ذلك
ان لا يكون الباري تعالى قاطنا كاهما وهو كفر فقد ثبت ان كلام الباري تعالى قديم وأورد ابن الهمام في
المسيرة ما استدلل به المصنف على طريق النزول فقال لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا
في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معنى لاحدهما وجب اثبات قدم ذلك المعنى لان الانسب بالقديم من حيث
هو قديم قدم صفاته اذ القديم بالقدم أنسب من الحادث بالقديم لان الحادث في وصف القدم ولان الاصل
من صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته اذ باطل
قيام الحوادث به بادلته المبينة في محالها فقد وجد مقتضى لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى مع انه
لا مانع من قدم كلامه النفسي واثبات وجود مقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد أشار المصنف
الى انتفاء المانع بقوله (وكما عقل قيام طلب العلم وارادته بذات الوالد لا ولد قبل ان يخلق ولله حتى اذا)
فرض انه (خلق ولده وعقل) الاشياء (وخلق الله سبحانه وتعالى له علما بما قام في قلب أبيه من) ذلك
(الطلب صار) ذلك الولد (مأمورا بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفته به)

بل يجب للصفات من نعوت
القدم ما يجب للذات فلا
تعتبره التغيرات ولا
تحلله الحادثات بل لم يزل في
قدمه موصوفا بمجمامد
الصفات ولا يزال في أبده
كذلك منزها عن تغير
الحالات لان ما كان محل
الحوادث لا يخلو عنها وما لا
يخلو عن الحوادث فهو
حادث وانما ثبت نعم
الحادث للاجسام من
حيث تعرضها للتغير وتقلب
الاصناف فكيف يكون
خالقها مشاركا لها في قبول
التغير وينبغي على هذا أن
كلامه قديم قائم بذاته وانما
الحادث هي الاصوات
الدالة عليه وكما عقل قيام
طلب العلم وارادته بذات
الوالد لا ولد قبل ان يخلق
ولله حتى اذا خلق ولده
وعقل وخلق الله له علما
متعلقا بما في قلب أبيه من
الطلب صار مأمورا بذلك
الطلب الذي قام بذات أبيه
ودام وجوده الى وقت
معرفة ولده

فان قيل القائم بذات الالب العزم على الطلب وتخليه لانفس الطالب لان وجود الطالب بدون من يطلب منه
شي محال قلنا المحال طلب تجيزي لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته وكلامنا
فيه والعلم بهما كاف في اندفاع الاستحالة (فليعتل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل اخلع
نعليك بذات الله) تعالى أزل (ومصير موسى عليه السلام مخاطب به) أي بذلك الطلب (بعد وجوده) أي
بعد وجود السيد موسى (اذ خلقت له معرفة بذلك) الطلب (وسمع لذلك الكلام القديم) وسمع يتعدى
باللام تارة كما جرى عليه المصنف ومثله سمع الله لمن حده وبلا لام أخرى ومنه قد سمع الله قول التي تجادلك
وهذا قول الأشعري وأنكر الماتريدي سماع الكلام النفسى وعنده انه سمع صوتا لا على كلام الله
تعالى وقد تقدم الاختلاف فيه وفي التذكرة الشرقية لابي نصر بن القشيري فان قيل فهل تسمون كلام
الله تعالى في الازل أمرا ونهيا قلنا بلى هو أمر بشرط وجود الأمور به ونهي بشرط وجود المنهى فان قيل
فكيف يؤمر من هو معدوم وكيف قال موسى عليه السلام اخلع نعليك وهو بعد في كتم العدم قلنا انما
هو أمر بشرط الوجود أي اذا كنت وعقلت فافعل كذا فالأمور يدخل في الوجود بعد ان لا يكون
موجودا فالمجدد عائد اليه لا الى كلام الباري سبحانه وهذا كما ان الله سبحانه كان عالما بان العالم سيكون
والآن فهو عالم بان العالم كائن ثم علمه لم يتغير ولم يتجدد بل تجدد المعلوم ثم من يعتقد ان كلام الله تعالى
غير قديم ليس يجوز عليه البقاء فاذا أمر العبد بفعل فالفعل المأمور به غير موجود في حالة الأمر فاذا
وجد فالأمر غير موجود لانه عدم فكيف يستبعدون هذا القول بأمر الأمور معدوم وهم يصرحون
بأمر الأمور به معدوم وقد أجمع المسلمون على ان موسى عليه السلام مخاطب الآن بقوله عز وجل
اخلع نعليك وهو الآن غير مكلف فقد بان ما استبعدوا فلا طائل تحته وقد قال تعالى ونادوا يا مالك ليقض
عليك ربك وبعد أهل النار لم يدخلوا والمعنى سينادون ولو أخبرنا بهذا بعد دخول أهل النار النار فالحبر
انهم قد نادوا فكذلك لو أخبرنا عن حال موسى عليه السلام قبل وجوده فالحبر سيقول لموسى اخلع نعليك
وبعد موسى فالحبر قلنا لموسى اخلع نعليك فهذا الاختلاف لا يعود الى نفس كلام الله عز وجل فتفهم
اه وفي شرح العمدة للنسفي فان قيل لو كان كلامه قد عمل كان أمرا ناهيا في الازل وهو سفيه سواء
كان عبارة عن الحروف والاصوات أو عن المعنى القائم بالنفس وهذا لانه ما كان في الازل مأمورا ولا
منهى والأمر والنهي بدون حضور الأمور والمنهى سفيه فان الواحد منا لو جلس في بيته وحده ويقول
يا زيد قم ويا بكر اجلس لكان سفيها فكيف يصح ان يقول في الازل اخلع نعليك أوخذ الكتاب بقوة
وموسى ويحيى معدومان قلنا نعم لو كان الأمر ليجب وقت الأمر فأما الأمر ليجب وقت وجود الأمور
والنهي ليجب عليه الانتهاء عند وجوده فهذا حكمه ألا ترى ان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم كان
أمرا ونهيا لمن كان موجودا وان يوجد الى يوم القيامة وكل من وجد وبلغ وعقل وجب عليه الاقدام
على المأمور به والانتهاء عن المنهى عنه بذلك الأمر والنهي ولم يكن ممنعا كذا هنا فان قيل أخبر الله
تعالى عن أمور ماضية كقوله وجاء اخوة يوسف انا أرسلنا نوحا الى قومه انا أنزلناه في ليلة القدر وهذا انما
يصح ان لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان هذا الخبر موجودا في الازل لكان الازل مسبوقا بغيره
وهو محال ولو لم يكن المخبر عنه سابقا على الخبر لكان كاذبا فلما أخبر الله تعالى لا يتعلق بزمان لانه أزل والمخبر
عنه متعلق بالزمان والتغير على المخبر عنه لا على الاخبار الازلي اه (الاصل الثامن ان علمه) تعالى (قديم)
أزلي لا ابتداء لوجوده (فلم يزل) ولا يزال (عالم بذاته) المقدسة (وصفاته) المشرفة (وما يحدثه) ويوجد
(من مخلوقاته) الكائنة في علمه وهذا ضروري أيضا فانه تعالى لا يتصف بحادث لانه لو جاز اتصافه
بالحوادث لجاز النقصان عليه والنقصان عليه باطل ومحال اجسا عايبان اللزوم ان ذلك الحادث ان
كان من صفات الكمال كان المخلوق عنه مع جواز الاتصاف به نقصا وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن

فليعتل قيام الطلب الذي
دل عليه قوله عز وجل اخلع
نعليك بذات الله ومصير
موسى عليه السلام مخاطب به
بعد وجوده اذ خلقت له
معرفة بذلك الطلب وسمع
لذلك الكلام القديم
* (الاصل الثامن) * أن
علمه قديم فلم يزل عالما بذاته
وصفاته وما يحدثه من
مخلوقاته

من صفات الكمال امتنع انصاف الواجب به لان كل ما يتصف به الواجب يكون كمالاً وأيضاً لو اتصف بالحدوث لكان قابلاً له ولو كان قابلاً له لما خلا عنه أو عن ضده والالزم الترجيح من غير مرجح وضد الحادث حادث وما لا يخد لو عن الحادث حادث لما مر وأيضاً لو اتصف بالحادث لكان محلاً للانفصال وكل منفصل مفتقر الى ما انفصل عنه وكل مفتقر ليس بواجب الوجود وقد فرض واجتهدنا هذا الخلف (ومهما حدثت المخلوقات) في أزمنة مختلفة (لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي) والأزلي لا ابتداء لو جوده كما انه تعالى كان عالماً في الأزلي بأنه سيخلق العالم ثم لما خلقه فيما زال كان عالماً بأنه خلقه والتجدد على المعلوم لا على العلم (اذ) قد علمت ذلك فاعلم أن المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم هو ذهاب العلم بالغفلة عنه وعزوبه (لو) فرض عدم العزوب بان (خلق لنا علم بقدم زيد عند طلوع الشمس) مثلاً (ودام ذلك العلم تقديراً) ولم يعزب بل استمر بعينه (حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوماً لنا بذلك العلم) أي بعين ذلك العلم (من غير تجدد علم آخر) وعلم الله تعالى بالاشياء قديم فاستحال لقدمه عزوبه لانه عدمه وما ثبت قدمه استحالة عدمه (فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى) وهو ظاهر بأدنى تأمل والله أعلم (الاصل التاسع أن ارادته) جل وعز لجميع الكائنات (قدمة) قائمة بالذات (وهي) أي الارادة (في القدم) أي أزلاً (تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي) بمعنى أن كل كائن في الوجود من خير وشر وطاعة ومعصية بارادته وان كل ما يتعلق به ارادته يكون لا محالة وهو معنى ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ثم ان التعلق هو كون الصفة بحيث يكون لها منسوب يرتبط بها ارتباط المتضايفين وهو على قسمين صلاحى ان لم يكن المنسوب لها موجوداً في الخارج وتنجيزى ان كان موجوداً وهل التعلق صفة اعتبارية لا وجود له في الخارج اذ هو يرجع الى معقول الاضافة واختاره المتأخرون أو وجودية اذ التعلق مرجعه الى الصفات النفسية للمعاني واختاره ابن الحاجب تبعاً لغيره (اذلو كانت) الارادة (حادثه) لكان بضدها موصوفاً وضدها نقص والنقص لا يجوز في وصفه تعالى وأيضاً لو كانت حادثة (لصار) الباري تعالى (محلاً للحوادث) وقابلها ولو كان محلاً للحوادث لما خلا عنها وما لا يخلو عن الحادث حادث لما مر ومن هنا بطل قول الكرامية ان ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته وهو ظاهر والعلم متعلق أزلاً بذلك التخصيص الذي أو جبهته الارادة أي تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده كما ان الارادة في الأزلي متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد ومن هنا بطل قول جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من ان علمه تعالى بان هذا قد وجد وذلك قد عدم حادث * دليل آخر على قدم الارادة أن يقال (لو حدثت في غير ذاته) تعالى (لم يكن) هو تعالى (مريداً بها) بل الذي قامت به وهو باطل (كما لا تكون أنت متحركاً بحركة ليست في ذاتك) وهو ظاهر (وكيف ما قدرت فيفتقر حدوثها) أي تلك الارادة (الى ارادة أخرى) ثانية (وكذلك الارادة الأخرى تفتقر الى) ارادة (أخرى) ثالثة (ويتسلسل الامر) أي هذا الافتقار (الى غير نهاية) ولو جاز أن تحدث ارادة) أي بعض الارادات (بغير ارادة) تخصها بخصوص وقت ايجادها (لجاز أن يحدث العالم بغير ارادة) فلا يمكن حدوث بعضها بلا ارادة مع أن مقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو ملازم للحدث لا ينفك عنه لما مر من انه لا بد لكل حادث من تخصيص له بخصوص وقت ايجاده والفرض أن تلك الارادة حادثة بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصها فيلزم التسلسل المحال فتأمل (الاصل العاشر) اعلم أن المتكلمين على قسمين منهم من يثبت الاحوال ومنهم من ينفيها فن يثبت الاحوال كالمقاضي والامام والمصنف فعبارته أن يقول (ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدرة مريد بارادة ومنكم بكم بسلام وسميع بسمع وبصير ببصر) أي بصفة تسمى بصراً وانما يعبر به في

ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي اذ لو خلق لنا علم بقدم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديراً حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوماً لنا بذلك العلم من غير تجدد علم آخر فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى * الاصل التاسع * ان ارادته قدمة وهي في القدم تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي اذ لو كانت حادثة لصار محلاً للحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريد لها كما لا تكون أنت متحركاً بحركة ليست في ذاتك وكيف ما قدرت فيفتقر حدوثها الى ارادة أخرى وكذلك الارادة الأخرى تفتقر الى أخرى ويتسلسل الامر الى غير نهاية ولو جاز ان يحدث ارادة بغير ارادة لجاز ان يحدث العالم بغير ارادة * (الاصل العاشر) * ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدرة ومريد بارادة ومنكم بكم بسلام وسميع بسمع وبصير ببصر

البصر خاصا دفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر ولذا صرح غير واحد منهم من أن المعنى بالسمع والبصر نفس الادراك لا الحاسة فيثبتون ذاتا موجودة وصفات موجودة وهي نفس العلم والقدرة والارادة وأحوالا ثابتة للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو معقول الاتصاف ويعبرون عن تلك الحال بالعالمية والقادرية ولا يصفون هذه الحالة بالوجود بل بمحض الثبوت وهو معنى قول المصنف (وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة) ومن ينفي الاحوال فعبارة أن يقول عالم وله علم قادر وله قدرة وكذلك بقية الصفات ونفس كونه عالما بنفس اتصافه بالعلم وليس في المعقول موجود ولا ثابت من خارج سوى نفس الذات والصفات وينفي الاحوال فان عبر عن الموصوف قال ذات وان عبر عن المعنى قال علم وقدرة وان عبر عن الذات باعتبار المعنى قال عالم قادر فالمعقول اثنان والعبارات ثلاث ونفت المعتزلة والشيعية الصفات الزائدة على الذات وأسندت ثمرات هذه الصفات الى الذات ونهوا أيضا نفس المعاني وقالوا ان الباري تعالى حي عالم قادر لنفسه فأثبتوا المشتق بدون المشتق منه وبعضهم يقول بنفسه وامتنع بعضهم من اطلاق لنفسه أو بنفسه لما فيه من إيهام التعليل المنافي للوجوب ويلزمهم أن يكون ذاته عالما وقدرة وحياة لثبوت خصائص هذه الصفات له وثبوت الانحصار يستلزم ثبوت الاعم فيلزم أن يكون ذاته عالما وقدرة وحياة وهذه الصفات أيضا لا تقوم بنفسها والذات قائمة بنفسها فيلزم أن تكون قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها وهو جمع بين النقيضين ثم شرع المصنف في الرد على المعتزلة فقال (وقول القائل عالم بلا علم كقوله غني بلامال) أي انما أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء في كتابه على لسان نبيه خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عاين ذاتها عالم ومن قد ير ذاتها قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات بل يستحيل عند أهل اللغة عليم بلا علم لاستحالة علم بلا معلوم أو لاستحالة عاين بلا معلوم واليه أشار المصنف بقوله (وعالم بلا علم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قاتل ولا قاتل بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فن يجوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاك العالم عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاوصاف) أي لا يجوز صرفه عن معناه لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفي معناه لغة ولم يوجد في ايجاب نفي المعنى اللغوي ما يصلح شبهة فضلا عن وجود دليل واعلم انما معشر أهل السنة وان أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلانقول انها غير الذات كما لانقول انها عين الذات لان الغير بينهما المفهومان الاذان ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر * (تنبيه) * قد تباعدت المعتزلة في نفي صفات الباري على أن الواحد منا عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ولا ينبغي للباري أن يشارك صفات المخلوقين وقد ألزمهم الأشعرية قياس الغائب على الشاهد ويعنون بالشاهد ما علم وبالغائب ما جهل وقد يعنون بالشاهد أحكام الحوادث وبالغائب أحكام الباري جل وعز والجمع بين الغائب والشاهد لا يصح الا بجمع وحيث جمع الحشوية بين الشاهد والغائب بغير جامع أداهم ذلك الى التشبيه حيث قالوا ما عهدنا موجودا ولا عقلناه الا في جهة والباري موجود فيكون في جهة وحيث قالوا ما وجدنا متكاملا لا يحرف وصوت والباري تعالى متكامل فيكون متكاملا يحرف وصوت فجمعوا بين الشاهد والغائب بغير جامع فشبها وكذلك الفلاسفة لما قاسوا ما لم يشاهدوه على ما شاهدوه بغير جامع عطلوا وقالوا ما رأينا زراعا الا من ينزر ولا بذرا الا من يزرع فأداهم ذلك الى تعطيل الصانع عن الصانع واذا كان لابد من جامع

وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة وقول القائل عالم بلا علم كقوله غني بلامال وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قاتل ولا يتصور قاتل بلا قاتل ولا قاتل ولا قاتل بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فن يجوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاك العالم عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاوصاف

والجوامع أربعة بالجمع بالحقيقة كقولك حقيقة الانسان الحيوان الناطق وهذا حيوان ناطق فيكون
انسانا الثاني الجمع بالعلة كقولك التحرك يستدعي حركة وهذا متحرك فقد قامت به حركة الثالث الجمع
بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود المحدث والعالم حادث فيدل على وجود المحدث الرابع
الجمع بالشرط كقولك وجود العلم مشروط بالحياة وهذا عالم فيكون حيا ووجه حصر الجوامع في
هذه الاربعة ان كل جامع بين متفق عليه ومختلف فيه لا يخلو اما أن يذكر في جمعه أمرا واحدا أو أكثر
فان ذكر في جمعه أمرا واحدا فهو الجمع بالحقيقة وان كان أكثر فلا يخلو اما أن يكون بينهما ارتباط
أو لا فان لم يكن بينهما ارتباط فلا دلالة لاحدهما على الآخر وان كان بينهما ارتباط فاما أن يكون من
الطرفين أو من أحدهما فان كان من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن نفيه
نفيه فهو الجمع بالعلة وان كان من أحدهما فان كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمدلول فانه يلزم
من وجود الصنع وجود الصانع ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع فالدليل اذا لا يلزم عكسه وان
كان اللازم من طريق النفي فهو الشرط والمشرط فان انتفاء الحياة يدل على انتفاء العلم ولا يلزم من
ثبوت الحياة ثبوت العلم فاذا تقرر هذا فقد جرع الاشعرية في مسألة الصفات بالطرق الاربعة فقالوا في
الجمع بالحقيقة لا معنى للعلم الا من له العلم أو ذو العلم والباري تعالى عالم فله علم وطردوا ذلك في سائر
الصفات وقالوا في الجمع بالعلة العالمية في الشاهد معللة بوجود العلم وقد سلمت ثبوت العالمية للباري
فيلزم اتصافه بالعلم لمابين العلة والمدلول من التلازم ولوضح وجود المعلول بدون علة لجواز وجود العلة
بدون معلولها وقد أجمعنا على أن ذلك محال وقالوا في الجمع بالدليل ان الاحكام والاتقان في الشاهد
يدل على ثبوت العلم للفاعل وقد وجد في أفعال الباري فدل على ثبوت العلم لله تعالى وقالوا في الجمع
بالشرط كل فاعل بالاختيار فله علم بما يقصد الى ايقاعه والباري تعالى فاعل بالاختيار فله علم قالت
المعتزلة شرط الجمع بين الشاهد والغائب مساواة الحكمين والعلم الذي تدعونه غائبا يخالف العلم
شاهدا فان العلم في الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين وفي الغائب قديم واحد يتعلق بانتهائه له واذا
اختلفا في الحقيقة لم يصح قياس أحدهما على الآخر وأجاب الاشعرية بأن الجمع بينهما من جهة
عامة وهي العلمية والعالمية قالوا ولو منع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخر انزع الجمع بينهما في الشرط
وقد أثبت أن الباري تعالى حي لانه عالم قياسا على الشاهد قالوا اذا علمنا هذه الصفات في الشاهد
لجوارها والجائز مقتضى وجوده الى مقتضى وصفات الباري تعالى واجبة والواجب يستغني بنفسه
عن المقتضى ولهذا لما كان وجود الجواهر والاعراض من الممكنات افتقرت الى المؤثر ولما كان وجوده
تعالى واجبا استغنى عن المؤثر وأجاب الاشعرية باننا لانعني بالتعليل التأثير والاقادة ليلزم ما ذكرتم وانما
نعني به ترتب أحد الامرين على الآخر وتلازمهما نفيا وانباتا فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت
الآخر ونفيه على نفيه واذا صح منكم اثبات الشرط بالزوم على أحد الطرفين فلان يلزم الجمع بالزوم
من الطرفين بطريق الاولى والله أعلم استطراد ذكر النسبي في الاعتماد ان المماثلة عند الفلاسفة
والباطنية تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية فلا يوصف الباري عندهم بكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا
على الحقيقة لا تصاف الخلق بها وهو باطل لانها لو ثبتت به لتمثلت المتضادات اذ السواد والبياض
يشتركان في اللونية والعرضية والحدوث وعند المعتزلة تثبت المماثلة بالاشتراك في أخص الاوصاف اذ
لا مماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في اللونية والعرضية والحدوث لانها أوصاف عامة فلما
جاء الاشتراك في السوادين تثبت المماثلة لانه أخص الاوصاف وهذا لان المماثلة انما تقع بماتقع به
المخالفة والسواد يخالف البياض لكونه سوادا لا لكونه لونا وعرضا وحادثا دل انه انما يمثل السواد
لكونه سوادا فلو كان الباري متصفا بالعلم لثبت التماثل اذ العلم يمثل العلم لكونه علما لا لكونه كذا

فكذا هذا وهو فاسد لان المحدث يخالف القديم بصفة الحدوث وينبغي أن تثبت المماثلة بين كل مشتركين في صفة الحدوث فتكون المتضادات كلها ممثلة لا شرا كهافي صفة الحدوث ولان القدرة على حمل من تساوى القدرة التي يحمل بها غيره مائة من في أخص أو صافها ولا تماثلها وعندنا هي تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا تثبت المماثلة لان المثلين اللذين يسد أحدهما مسد الآخر ينوب منابه ان كان من جميع الوجوه كأنما مثلين من جميع الوجوه وان كان من بعض الوجوه فهما ممثلان من ذلك الوجه ولكن اذا استويا من ذلك الوجه اذ لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا سد مسده فالحاصل انه يجوز أن يكون الشيء ممثلا للشيء من وجه مخالف من وجه فان أحدا من أهل اللغة لا يمنع من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان كانت بينهما مخالفة بوجه كثيرة ولو اشتركا في الفقه والكلام ولكن لا ينوب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده يمنع من أن يقول انه مثل له في كذا تحقيقه ان المماثلة جنس يشتمل على أنواعه وهي المشابهة والمضاهاة والمساكلة والمساواة واطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز فان الآدمي يقال له حيوان وكذا الفرس وغيره ثم قد يختص شيان بشبوت المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع عدم المساكلة والمضاهاة والمشابهة وكذا كل نوع من سائر أنواعه وعند عدم الأنواع الاخر تثبت المخالفة من ذلك الوجه ومع ذلك لا يمنع أهل اللغة من اطلاق لفظ المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الأنواع مع أن علمنا عرض محدث جائز الوجود ومستحيل البقاء غير شامل على المعلومات أجمع وهو ضروري أو استدلالى وعلمه تعالى أزلى واجب الوجود شامل على المعلومات أجمع ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا استدلالى وكذا حياتنا وقد رتنا وسائر الصفات فاذا لامثلة بين علمه تعالى وعلم الخلق وكذا في سائر الصفات ولان القول بعالم لاعلم له وقادر لا قدرته كقولهم يتحرك لا حركة له وأسود لا سواد وهو تناقض ظاهر فان قيل هذه الصفات لو كانت ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية فاما أن تكون باقية بلا بقاء أو ببقاء فان كانت باقية ببقاء ففيه قيام الصفة بالصفة وقد أنكرتم علينا مسألة بقاء الاعراض وادعيتم استحالة وان كانت باقية بلا بقاء فلم لا يجوز أن تكون الذات قادرا بلا قدرة عالما بلا علم قلنا صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فيكون علمه الذات بقاء لنفسه فتكون الذات بالعلم عالما والعلم بنفسه باقيا وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء نفسه أيضا فيكون الله تعالى به باقيا وهو بنفسه أيضا باق ولا يقال ان البقاء اذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه لانه يؤدي الى القول بحصول الباقيين ببقاء واحد وهو محال كحصول أسودين بسواد واحد لاننا نقول بان حصول باقين ببقاء واحد انما يستحيل اذا لم يكن أحد الباقيين بقاء لنفسه ثم يقوم بالباقي الآخر كان كل منهما باقيا ولم يستحل ذلك فان قيل لو كانت له هذه الصفات لكانت أزلية اذ القول بحدوث الصفات للقديم محال ولكانت أغيارا للذات والقول بوجود الأغيار في الازل مناف للتوحيد قلنا الصفات ليست بأغيار للذات لان أحد الغيرين هما اللذان يمكن وجود أحدهما بدون الآخر فلم يوجد للمغايرة ضرورة وهذا لان ذات الله تعالى لا تتصور بدون علمه وكذا علمه لا يتصور بدون ذاته لما ان ذاته أزلى وكذا صفاته والعدم على الازل محال وهذا كالأحد الذي من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة لاستحالة بقاء الواحد الذي من العشرة بدون العشرة أو بقاءها بدونها اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده واعتراضوا على حد الغيرين بأن التغير بين الجواهر والاعراض ثابت ولا يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لاستحالة خلق الجواهر من الاعراض واستحالة وجود الاعراض بدون الجواهر والجواب ان كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل العرض بعدم استحالة بقاءه ويبقى الجوهر وكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لوجوده الجزئية

وما قالوا لو كانت لله صفات لكانت قديماً والقول بالقدماء محال لان القديم هو الله تعالى
والقول بالقدماء قول بالآلهة لانا نقول بلى اذا كان قديم من القدماء قائماً بذاته موصوفاً بصفات
الالوهية ونحن لا نقول به بل نقول ان الله تعالى قديم بصفاته والقديم القائم بالذات واحد وله صفات الكمال
وكل صفة قائمة بذات الله تعالى وهي قديمة بمعنى ان ليس لوجودها ابتداء فيكون وصفاً قديماً والله أعلم
(تكميل) به يحسن ختم الباب اعلم ان المعاني والصفات الكمالية تارة تؤخذ من حيث اضافتها الى الخلق
وتارة من حيث اضافتها للمخلوق ومن المعلوم ان الشيء يتغير بتغير المضاف اليه لكن تغاير الاضافة ليس
بتغاير حقيقي الا أنه كما ثبت أن لا مشاركة على الحقيقة بين الممكن والواجب فلا بد أن تكون المغايرة على
الحقيقة ويكون ما ثبت للواجب من ذلك غير ثابت للممكن على الحقيقة وليس بالتحقيق المشاركة الا في
الاسماء وليس ثم اتحاد بالنوع ولا بالجنس والالزم تركيب الواجب أو اتحاد الملزومات مع تناهي اللوازم
وذلك محال فاذا علم الله وقدرته وارادته وسمعته وبصره وحياته وكلامه وكذا جميع صفاته لا تشترك مع
صفات الخلق الا في الاسماء فقط ولا مشاركة في الحقيقة لان حيث الشخص ولا من حيث النوع ولا من
حيث الجنس ثم ان هذه الاسماء المشتركة التي أطلقت تارة على ما للحق من الصفات وتارة على ما للمعادنات
من ذلك قد تردد النظر هل ذلك الاطلاق بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو بالتشابه أعني الحقيقة والمجاز ثم
اشتهر ذلك حتى تنوسبت العلاقة وعلى الثالث فهل الاصل الحقيقي فيها للمعنى القديم أو للمعنى الحادث أما
المتكلمون وخصوصاً القائلون بالاحوال فقد ذهبوا الى الاشتراك المعنوي ولذلك تراهم يعترضون على
من حد العلم مثلاً بحد لا يجمع القديم والحادث كفاي الارشاد ومسئلة وقوع الاشتراك في أصول ابن
الحاجب فوضع لك ذلك ولكن ذلك عندهم انما هو في غير صفات المعاني التي أثبتوها للسمع وانما الكلام
الآن في معنى الوجود على القول بزيادته والحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وما
أشبه ذلك فهذه اللفاظ اذا أطلقت على القديم والحادث فهي عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوي وليس
أحد المعنيين أصلاً لا آخر بل كل منهما أصل واستعمال اللفظ فيهما حقيقة على طريقة استعمال
المتواطئ في آحاد مصدوقاته ولكن دعوى الاشتراك المعنوي قد بان بما ذكرناه بطلانه فلم يبق الا
الاشتراك اللفظي وهو احتمال راجح كما قرر في الاصول فاطلاق لفظ العلم وكذا غيره من بقية الصفات على
المعنى القديم حقيقة وحيث أطلقت على المعاني الحادثة انما هو بالتشابه لكن يحصل الاعتبار فهذا أصل
عظيم يشرف بك على كيفية استعمال اللفاظ في المعاني القديمة والحادثة حتى لا يقف بك الوهم مع
المعاني الحادثة عند ما تسمع استعمال اللفظ في معنى قديم وقد اشتهر عندك استعماله في الحادثة حتى تعتقد
في الواجب ما لا يليق بحالته أو يثبت له لازم ذهني لذلك المعنى الحادث وتجعل المعنى الحادث أصلاً وذلك
المعنى اللازم الثابت في القديم فرعاً فيكون اطلاق اللفظ في الحادث حقيقة وفي ذلك الفرع اللازم مجازاً
وهذا وان كان صحيحاً في الجملة لكن فيه عكس الحقائق بل اذا سمعته وقد ثبت عندك تنزيه الواجب عن
النقائص والحوادث ولا بد أن يثبت عندك اذ هو أصل دينك وعرفت ان ذلك اللفظ حيث أطلق على المعنى
الالهي واستعمل فيه فقد استعمل في معناه الاصل في ذلك المعنى مجرداً عن جميع اللواحق المادية
والاحوال الخلقية بحيث يكون ذلك المعنى الهياكلاً طهرت بعبارة محصلة يمكنك الافصاح بها عن ذلك المعنى
المجرد الالهي فذلك والافسالم الامر للعالم به واعتقد ان ذلك المعنى الذي لا يمكنك التعبير عنه هو الاصل
للموضوع له ذلك اللفظ فاعرف ذلك والله أعلم

(الركن الثالث)

*(الركن الثالث العلم
بأفعال الله تعالى ومداره
على عشرة أصول)*

(العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول) اعلم أن الصفات ضربان صفات الذات وصفات الفعل
والفرق بينهما ان كل ما وصف الله به تعالى ولا يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الذات كالقدرة
والعلم والعزة والعظمة وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط

والغضب والفرق بين الصفة والاسم ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن
الذات وقد اختلف فيها فقال الاشعرى صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام
والارادة قدمة فاعمة بذاته وصفات الفعل حادثة غير فاعمة بذاته وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز
السلب وعدمه الا أنه لا يستلزم سلبه نقيضه ووافقه الماتريدي الا في صفات الافعال فانها عنده قدمة
فاعمة بالذات وعليه تنفرع مسألة التكوين والخلف بينهما لفظي كما سبق في الخطبة فلنقدم قبل الخوض
في هذا الركن في تحقيق هذه المسئلة فانها من أعظم المسائل المختلف فيها وان كان المصنف لا يرى ذلك
ولنورد سياق ابن الهمام في مسأله ممزوجا بشرحه لابن أبي شريف على وجه الاختصار ثم نورد كلام
امامنا الاعظم في الفقه الاكبر بالأجمال ثم نشرحه ونذكر ما يتعاقب به تفصيلا قال ابن الهمام مانصه
والاشارة في صفات الافعال التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحى
والمميت والمراد بها صفات تدل على تأثير ولها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء اشارتها والكل
يجمعها اسم التكوين أى رجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين وهو ما عليه المحققون من الخفية
بخلاف المأجري عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من ان كل صفة حقيقية أزلية فان في هذا تكثيرا
للقدماء جدا فادعى المتأخرون منهم من عهد الامام أبي منصور الماتريدي انها أى تلك الصفات الراجعة
الى صفة التكوين صفات زائدة على الصفات المتقدمة أى المعقود لها الاصول السابقة وليس في كلام
أبي حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذ المتأخرون من قول الامام كان تعالى خالقا قبل
أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق وذكرناه وجوه في الاستدلال منها وهو عدمهم في اثبات هذا المدعى ان
البارى تعالى مكون الاشياء أى موجدها ومنشئها اجماعا وهو أى كونه تعالى مكون الاشياء بدون صفة
التكوين التى المكونات آثاره يحصل من تعلقها بمحال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التى
بها يحصل الاثر ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لا متناهية قيام الحوادث بذاته تعالى والاشاعة
يقولون ليست صفة التكوين على تفصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص بالخلق هو
القدرة باعتبار تعلقها بالخلق والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق وما ذكرناه في معناه
لا ينفي هذا ولا يوجب كونه صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة ولا يلزم في دليل لهم ذلك بل في
كلام أبي حنيفة نفسه ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوى في
عقيدته مانصه وكما كان تعالى لصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم
الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه
يحيى الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم ثم استحق اسم الخالق قبل انشاؤهم ذلك بأنه على كل شئ قدير
اه ففعله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد ان معنى الخالق
قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته فاسم الخالق ولا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخالق فى الازل
وهذا ما يقوله الاشاعة والله الموفق قال ابن أبي شريف اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من
قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزاق ونحوه وأما فى قول أبي حنيفة كان خالقاً قبل أن يخلق
ورازقاً قبل أن يرزق فن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر فى مبادئ أصول
الفقه ووقع فى البحر للزر كشي اطلاق الخالق والرازق ونحوهما فى حق تعالى قبل وجود الخلق والرزق
حقيقة وان قلنا صفة الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة وقبى بحث لان قوله وان قلنا الخ من نوع
عند الاشعرية القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلائم كلام الماتريدي القائلين بقدمها فان قبل
لو كان مجازا لصح نفيه وقولنا ليس خالقاً فى الازل أمر مستهجن قلنا استهجنه والكف عن اطلاقه ليس
من جهة اللغة بل هو من جهة الشرع أدباً وكلامنا فى الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد

المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل هذا آخر كلامه ولنورد ما وعدناه من سياق عبارة الامام الاعظم في الفقه الاكبر من املاء أبي مطيع البلخي مانصه فالفعلية التخليق والانشاء والابداع والصنع وغير ذلك والله تعالى لم يزل خالقاً بتخليقه وابتداعاً بخلق صفته في الازل وفاعلاً بفعله والفاعل صفة في الازل فكان الله خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق وفعله صفته في الازل والفاعل هو الله وفعل الله غير مخلوق والمفعول مخلوق اه اعلم ان الصفات الفعلية هي التي تنشئ الافعال كالتخليق أي التكوين المخصوص بايجاد الاشياء على تقدير واستواء وابداعها من غير أصل ولا احتذاء قبل المعنى الاول قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وبالمعنى الثاني قوله خلق السموات والارض واشاره على الخلق لانه يبين في ذلك وشيوع استعمال الخلق بمعنى المخلوق والانشاء أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء وتوحيده وعليه قوله تعالى هو الذي انشاكم والابداع أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض أي مبدعهما والصنع أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء وغير ذلك من الاحياء والامانة والترزيق والتصوير والاعادة ونحوها مما ورد في النصوص وفيه اشارات * الاولى ان صفة الفعل حقيقية وليست عبارة عن تعلق القدرة والارادة واليه أشار بقوله فيما بعد والفعل صفة في الازل * الثانية ان صفات الافعال من التخليق والانشاء والابداع وغير ذلك راجعة الى صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل والتكوين العام بمعنى مبدأ الافاضة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لاصفات متعددة كاذب اليه البعض ولا عين الافاضة كما ظن واليه أشار فيما بعد بقوله والفعل صفته في الازل فان عدم كون الاخراج صفة أزلية حقيقية من سمات العقول ولذا قال الامام المتريدي اذا أطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فيوصف بمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كما في البرهان الساطع وقال الرستغني في الارشاد طريق التكوين وطريق الصفات والافعال الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام وفي التعديل يصدر الشريعة صفات الافعال ليست نفس الافعال بل منشؤها فالصفات قديمة والافعال حادثه وهو مختار عبد الله بن سعيد القطان في الرحمة والكرم والرضا لبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتحفيص والارشاد وان تسامحوا في تعريف التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات الى جوانب التعريفات فقد نهوا على المراد في المقام من مبدأ الاخراج المذكور بيان القيام بذاته تعالى كسائر صفاته سيما الكلام * الثالثة الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق ومتمسكين بأن التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديماً يلزم قدم العالم وان كان حادثاً افتقر الى خلق آخر وتسلسل * الرابعة الرد على من أرجع الصفات الفعلية الى الاعتبارية كالاشاعرة الذاهبين الى أن التكوين وسائر صفات الافعال ليست صفات حقيقية بل هو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس مغايراً للمفعول في الخارج فالتكوين بمعنى المكون متمسكين بان مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بارادته فان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة أي انما تؤثر في الفعل ويجب صدور الاثر عند انضمام الارادة وأما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الاجاثر التأثير فلماذا لا يلزم وجود جميع المقدورات وأشار الامام الى الجواب عما تسلبه المخالفون بوجهين * الاول ما أشار اليه بقوله والله تعالى لم يزل خالقاً أي متصفاً بمداول هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير بتخليقه أي بسبب قيام التخليق الذي هو مبدؤه بذاته تعالى في الازل لان الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه من الامور الثابتة بالاتفاق وهو غير القدرة فان التخليق يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغايران واليه أشار

بقوله والتخلق أى مبدا الابداع في الخارج صفة في الازل أى صفة مستقلة مغامرة للقدرة كما هو المتبادر
 فأشار الى أنه لو لم يكن متصفاه في الازل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق كمدل الوصف به واتصف
 بوجود المخلوق صارت الصفة حادثته بالمخلوق فكان القول بتعريفه عنها في الازل وحدوثها بحدوث المخلوق
 فلا بقاء للنقص والحاجة الى ما يتحقق بذلك والقديم يتعالى عن ذلك وفيه اشارات * الاولى ان ذلك المبدأ
 المدلول هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره و يرتبط بالمفعول ويؤثر في ايجاده بالفعل في
 الوقت المراد واليه أشار بقوله والتخلق صفة في الازل بل هذا المعنى يعم الموجب أيضا لصلاحية التأثير
 الرجعة الى القدرة كما ظن لان تعلقها على وجه صحة التأثير في الابداع والترك دون التأثير بالفعل * الثانية
 ان ذلك المدلول بالمشتقات يرجع الى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين واليه أشار بقوله وفاعلا أى
 متصفاه بفعله أى بسبب قيام الفعل بمعنى مبدا الابداع بذاته كمدل عليه قوله تعالى فعال لما يريد فان اطلاق
 الفعل على نفس الصفة شائع بينهم فالفعل حقيقة عرفية فيمناه الفعل كما ان التكوين حقيقة فيمناه
 التكوين وقد بينه بقوله والفعل صفة في الازل فأشار الى اختلاف أسمائه باختلاف التعلقات فن حيث
 التعلق بحصول المخلوقات تخلق وبحصول الارزاق ترزق الى غير ذلك من الصفات واختاره جمهور
 الماتريديين لدلالة المشتقات فيها على أصل الفعل العام للمتعلقات دون سائر الصفات * الثالثة الجواب
 بمنع ارجاعه الى تعلق القدرة المقارنة للارادة حيث وصفه في الازل وقد تعلق الارادة ودل على الابداع
 في الوقت المراد فهو غير تعلق القدرة المقارنة بالارادة اذ لا تعلق بالفعل في الازل وقد وصفه فيه وغير
 القدرة لان تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالابداع البتة في الوقت المراد وانما عبر عنه بالتكوين
 أخذ من قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون واليه أشار بقوله وفاعلا بفعله والفعل
 صفة في الازل وبيانه انه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد وعبر عن تكوينه الاشياء بأن يقول له كن
 وهو مجاز عن سرعة الابداع عند الجمهور من ادال على ايجاده تعالى الاشياء وتكوينه عند تعلق ارادته
 بلا تراخ ولا تعذر وليس معنى تعلق القدرة المقارنة بالارادة لانه علق على الارادة أى تعلقها المدلول
 بقوله تعالى لما يريد وقوله اذا أراد شيأ فدل على انه غيره لان المعلق غير المعلق عليه بالضرورة ودل على
 الوجود والتأثير في الاول ورتب عليه الوجود المدلول عليه بقوله فيكون في الثاني فدل على انه غير
 تعلق القدرة لان تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود ودل الوصف بالمشتق على قيام أمر حقيقي
 بالوصف فثبت قيام أمر لازم بحدوثه وكونه صفة له أزلية والامر يرجع لتعلق القدرة المقارنة بالارادة
 اذ لا تعلق بالفعل في الازل ولانه ابطال للدلالة تلك المشتقات بالكيفية وفي المعارف شرح الصحائف
 فان قلت لم لا يكفي القدرة والارادة في وجود الاشياء فما الحاجة الى صفة أخرى قلت لاخطا ان
 القدرة والارادة بدون التأثير لا يكفيان في وجود الاثر والتأثير بصفة التكوين واعتراض الفخر الرازي
 بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أى جاز أن تعلق بالتأثير وجاز أن لا تعلق وصفة التخلق ان كانت
 مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان تأثير صفة
 الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق والا يلزم العجز
 وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة
 بعكس ذلك اذ تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فلحاق جهتان جهة
 الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم من ايجابه كون الله تعالى موجبا لما علمت ولان جهة جوازه غير جهة
 جوازه فظهر لك أن ارجاع التكوين الى تعلق القدرة والارادة تحكم وتناقض والثاني ما أشار اليه
 بقوله فكان الله خالقاً قبل أن يخلق المخلوقات ورزقاً قبل أن يرزق أى خلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذي تعلق
 به تلك الصفة وليست هي القدرة لانه كان قادرا على خلق السموات والاقار في هذا العالم لكنه ما خلقها

فالقدره حاصله دون التخليق فهما متغايران واليه أشار بقوله وفعله أى مبدؤه صفة أى القائمة به تعالى فى الازل أى ان صفة الفعل لولم تكن مستقلة بل راجعة الى تعلق القدرة والارادة وعين المكون فى التحقق لزم اخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ والخلو عن صفة كمال ثم قال والفاعل أى المكون للموجودات هو الله الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال فلولم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقة له لزم خلوه عن صفة كمال واخلاء المشتق الدال عليه واستغناء الحوادث المحال فالمراد بالفاعل من شأنه أن يوجد الشئ البتة فى وقت أراد أن يوجد فيه دون من صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه لان الكاسب أيضا يوصف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة ثم أشار الى مغايرته للحكون بقوله وفعل الله أى مبدأ فعله المدلول بالمشتقات غير مخلوق لما يلزمه ماذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير لانه ليس متعلق الخلق والايجاد فى الخارج فلا يفيد نفسه بل لا يصح نفيه أيضا إشارة الى أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والاخراج من العدم الى الوجود بل مبدأ التأثير فى ذلك وليس نفس المكون فى التحقق والتعقل والى ان صفة التخليق غير المخلوق لانا نقول وجه هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعمل وجوده بتخليقه اياه فلو كان التخليق غير المخلوق لكان قولنا وجد لان الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل كما فى شرح الصحائف والى ان ايجاد المكنونات بتكوينه ليس على الايجاب بالذات لقدرته على الترك كما مر فى التعديل أن المراد بايجاد الشئ البتة انه لا يتردد فى ان الفاعل يفعل مع قدرته على الترك وتميز عن القدرة اذ هي لا توجب الجزم تميزا لا يلزم منه الايجاب بالذات لتوسط الفعل الاختيارى وهو الايجاد وقت كذا واليه أشار بقوله والمفعول مخلوق أى محدث مسبوق بالعدم فهو مغاير لفعله وتكوينه فى التعقل والتحقق وصادره عنه تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق واذا أحطت بجميع ماذكرناه وتأملت حق التأمل عرفت اندفاع وجوه من الاشكالات الواردة على القائلين بقدم صفة التكوين من ذلك ما قبل نقول لهم ان عينهم مؤثرية المقدور فهي صفة نسبية والنسبية لا توجد الا مع المتنسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان عينهم به صفة مؤثرة فى صحة وجود الاثر فهي عين القدرة وان عينهم به أمرا ثالثا فينبوه الثانى ما قبل انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى ولاخفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وانه لو كان أزليا لزم أزلية المكنونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم أطبقوا على اثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وسكتوا عما هو أصل الباب أعنى مغايرته للقدرة - ن حيث تعلقها بأحد طرفي الفعل والترك واقتراها بارادته واغتر بذلك شيخنا ابن الهمام فقال فى مسابرة ما قال مما تقدم ذكره آ نفا فى أول الكلام مع ان تعليقه بقول أبى جعفر الطحاوى فى عقيدته من قوله ذلك بانه على كل شئ قدر وانه بيان لتمام قدرته فبرجع صفة التكوين الى القدرة مفهوم وهو لا يعارض المنطوق المعلوم كما أشار اليه ملا على فى شرح الفقه الاكبر وسبقه الامام أبو شجاع الناصرى الثالث ما قبل ان الاستدلال بالآية لا يطابق المرام لانه حينئذ يعود الى صفة الكلام ويثبت صفة أخرى وان دلالة الاشتقاق فى الصفات الحقيقة كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والاستيجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة الرابع ما قبل ان القدرة لا تأثير لها فى كون المقدور فى نفسه ممكن الوجود لان الامكان للممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة فى وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال ارادة ايجاد الخامس ما قبل ان التمدح بذلك كالممدح بقوله تعالى يسبحه ما فى السموات والارض وقوله وهو الذى فى السماء والارض اله

أى معبود ولا شئ أن ذلك الفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والانخبار عن الشئ في الازل لا يقتضى
ثبوت فيه كذلك الارض والسماء نعم هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال
لما له من صفات الكمال وان النقص انما هو فيما يصح انصافه به في الازل ولا نسلم أن التكوين والايجاد
بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادو عليه السادس ما قيل انما ثبت بالدليل ان مبدأ التأثير بالنسبة الى
مقدور الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفات ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الدوات فلا
يكون التكوين صفة أخرى السابع ما قيل ان أريد بمبدأ الاشتقاق المعنى المصدري فسلم أن ثبوت
المشتق للشئ لا يتصور بدون المبدأ لكنه ليس بحقيقي وان أريد به الصلة الحقيقية فمنوع وكون
المعنى المصدري مستلزما لذلك انما هو في الشاهد وليس الامر كذلك في الغائب وانه منقوض بمثل
الواجب والموجود وان أريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد وقد عرفت أن القول بأنه تعلق
القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاباله واذا نسب
الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى
المفعول وليس أمر محققا مغايرا للمفعول في الخارج ليس تحقيقا في المقام بل غاية تصحح للقول بنسبة
التكوين للمكون وتقريبه الى الافهام كذا صرح به شارح التعديل في شرحه والله أعلم (الاصل
الاول العلم بان) الله تعالى لا خالق سواه وان (كل حادث في العالم) جوهر أو عرض على اختلاف أنواعه
كحركة شعرة وان دقت ودخل فيها كل قدرة لكل حيوان عاقل أو غيره وكل فعل اضطراري كحركة
المرتعش وحركة العروق الضارب بالبدن أو اختياري كفعال الحيوانات المقصودة لهم (فهو فعلة
وخلقه واختراعه) وابداعه وانشاؤه (لا خالق له سواه ولا محدث له الاياه خلق الخلق وصنعهم) بضم
الصاد المهملة وسكون النون وفتح العين معطوف على ما قبله أى وخلق صنعهم وفي نسخة وصنعهم
وفيه الاشارة الى الحديث الذي أخرجه الحاكم والبيهقي من حديث حذيفة رضى الله عنه رفعه ان
الله صانع كل صانع وصنعه أو انه بفتح الصاد والنون على انه فعل ماض معطوف على خلق وهو أيضا
صحيح ولكن الاولى أوفق والخلق والصنع والانشاء والابداع والاختراع والاعمال قبل مترادفات والحق
انها متغيرات وقد سبقت الاشارة اليه (وأوجد قدرتهم وحركتهم) والمراد بها ما يعبر بالحركة الالئية
وغيرها (لجميع أفعال عبده) اذا (مخلوقة له ومتعلقة بقدرته) وهذا ما اتفق عليه السلف قبل ظهور
البدع وقال المعتزلة المحدثون مخترعون أفعالهم بقدرتهم وخالقوها والله تعالى غير موصوف بالاعتدال على
أفعال العباد وقد ألزمهم المصنف بدلائل عقلية وقدم العقلية لشرفها واليه أشار بقوله (تصديقه) (تصديقه)
أى للمطلوب السابق الذى هو الخالق الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها بقدرته (في قوله تعالى)
ذلكم الله ربكم لا اله الا هو (خالق كل شئ) ووجه الدلالة أن الآية خرجت بخروج المدح فلا يصح أن
يكون المخلوق بعض الاشياء اذ لو كان المخلوق بعض الاشياء كما يزعم الخصم لما كانت مدحا ذعده كثير
من الحيوانات يخلق البعض فلا يكون ثم اختصاص فلا مدح فيتعين الجميع واذا تعين الجميع بطس
أن يكون خلق لغير الله تعالى وذلك هو المطلوب ومثل ذلك قوله تعالى أم جعلوا لله شركاء خلقوا كحقه
فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار ووجه الدلالة كما قبلها مع ما فيها من زيادة
الانكار من مطابقتها على عين دعوى المخالف اذ هو يقول يخلق تخلق على تقدير أن العبد يخلق أفعاله
ولو عني في قول المصنف هذه الآية لم يبعد ومثل ذلك أيضا قوله تعالى أن يخلق كمن لا يخلق تمدح بالخلق
فلو شاركه غيره في الخلق لما تم التمدح وقال على وجه الانكار هل من خالق غير الله وقال في الشفاء على نفسه
ألا اله الا الله وقال تعالى خالق كل شئ فقدره تقدرا فهذه الآيات كلها شاهدة لما استدله المصنف
على تحقيق المطلوب (وفي قوله) تعالى (والله خلقكم وما تعملون) حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام لهم

(الاصل الاول) العلم بان
كل حادث في العالم فهو فعلة
وخلقه واختراعه لا خالق له
سواه ولا محدث له الاياه
خلق الخلق وصنعهم
وأوجد قدرتهم وحركتهم
لجميع أفعال عباده مخلوقة
له ومتعلقة بقدرته تصديقا
له في قوله تعالى الله خالق كل
شئ وفي قوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون

حين كانوا ينجحون الاجبار بأيديهم ثم يعبدونها ووجه الدلالة فيها اما على أن ماصدرية أى موصولا
حرفيا لا يحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف فلو جعلت موصولا اسميا فظاهر للتصريح
بان العمل وهو الفعل مخلوق والمعنى والله خلقكم وخلق عملكم واليه ذهب سيمويه واعتزمت المعتزلة
بان معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينجحون بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم
وخلق ذلك المنجوت والمصدرية تنافي هذا الانكار اذا طباق بين انكار عبادة ما ينجحون وبين خلق عملهم
وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية اذا المعنى عليها اتعبدون منحوتا تصيرونه
بعملكم صنما والحال أن الله خلقكم وخلق عملكم الذى يصير به المنجوت صنما فقد ظهر الطباق وكذا
على أن تكون ماموصولة والتقدير رأى معمولكم فان نزاع الخصم انما هو فى الآتى التى هى الحركات
والسكنات المعمولات لا فى التأثير المتعلق بها اذ هو نسبة اعتبارية وقال السعد فى شرح العقائد قوله تعالى
وانه خلقكم وما تعملون أى عمالكم على أن ماصدرية لتلا يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على
أن ماموصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أوللعبد لم يرد بالفعل المعنى المصدري
الذى هو الابدان والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الابدان والايقاع أعنى ما يشاهد من
الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون
ماصدرية اه وقال ابن الهمام أولفظ ماموصول اسمى يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذى
تعملونه لحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من أدوات العموم فيشمل ما فى الآية نفس
الاجبار المنجوتة والافعال وأعنى بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول
المطلق لانه هو الفعل بالحقيقة لانه الذى يوجد الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر
لان الامر الاعتبارى لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراء الآية على عمومها للاجبار المنجوتة
والافعال قال ابن ابي شريف والتحقيق أن عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى
الموصولة وصلتها كذلك فآل الفعل فهما واحد لان التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه
أو الشئ الذى تعملونه ودعوى عموم الآية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى
ايجادهم ذواتها انما هى معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل علمت
الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقى هو انه حوله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا يتنافى شمول ما للاعيان
بناء على انها موصول اسمى الاعلى القول باستعمال اللفظ فى حقيقة ومجازه اه وبهذا وبما تقدم
للسعد تعلم ما وقع فى بعض الحواشى من أن المعتزلة أعربوا ما من قوله تعالى وما تعملون موصولة توصلا
الى غرضهم من وقوعها على الاصنام المعبودة وليست من عملهم فيتوصلون الى خروج أعمالهم من خلق
الله تعالى والحق انها مصدرية فاذلك كان الجهل باللسان العربى أصلا من أصول الكفر اذ لولا هو
من هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فجهل الله تعالى اه ذهول عن النكتة التى بينها السعد وألم
عليها ابن ابي شريف ثم تأمل فى قوله فاذلك كان الجهل باللسان العربى الخ وفى مرجع الضمير قوله
اذلولا هو فى هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فان الظاهر انه ذهول ثان كما يعلم من حواشى شرح
العقائد على ان ما لو كانت موصولة كما يقول به المعتزلة لم يكن فى ذلك حجة علينا فان معمول التى هى
الاعيان ليست محل النزاع بيننا وبينهم تكسب السرر بالنسبة الى التجار وحيث كان كذلك فلا حجة
لهم علينا بهذه الآية اذ ليس فيها ما يصرح بالحصر على أن بعضهم قال ان ذلك الجسم يدون عمل
العباد لا يكون معمولاً والله تعالى أثبت الخلق للمعمول فدل أن العمل الذى صار به الجسم المخلوق
معمولا كان مخلوقا حتى جعل المعمول مخلوقا اه ولا يخلو عن تأمل قول الغنيمى فى حواشى أم البراهين
ولا حجة لنا عليهم بها أيضا بناء على أن ماصدرية اذ هى كما تحتل المصدرية تحتل أن تكون موصولة

في اللسان العربي كما ذهب اليه الاخفش في الآية ونحوها من كل فعل متعد اتصل به ما والدليل اذا
 طرقة الاحتمال سقط به الاستدلال وخصوصا في مسائل الدين فان المطلوب فيها غالبه اليقين اه فدعوى
 أن القول بكونها موصولة جهل باللسان العربي فتأمل ثم قال المصنف (وفي قوله) تعالى (وأسراركم
 أواجهروا به انه عالم بذات الصدور) أي بالضمائر قبل أن يعبر عنها سرا أو جهرا (ألا يعلم من
 خلق) ألا يعلم السر والجهر من أوجد الاشياء حسبما قدرته حكمته (وهو اللطيف الخبير) المتوصل
 علمه الى ما ظهر من خلقه وما بطن ووجه الدلالة فيها انه (أمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأسرارهم
 وأعمالهم) بفتح الهمزة جمع ضمير كشریف واشراف وانما اختاره على الضمائر ليكون مع ما قبله
 نسقا واحدا (لعله بموارد أفعالهم) كلها (واستدل على العلم بالخلق) في قوله ألا يعلم من خلق فظهر انها
 خرجت مخرج التمدح والثناء ومن السنة الصحيحة ما يصح أن يكون دليلا على هذا المطلب في الصحيحين
 حديث الايمان الطويل وفيه وان تؤمن بالقدر خبره وشره حلوه ومره وفي صحيح مسلم ولا تغفل في شيء
 أصابك لو كان كذا فان لو تفتح باب الشيطان ولكن قد قدر الله وما شاء فعل وفي حديث جابر ان القلوب
 بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء وأشار الى السبابة والوسطى بحركتها وهذا هو متمسك
 المحدث وأما الصوفي يقول اذا قيل بما عرفت الله فيقول بنقض العزائم ويقول كيف يكون لغير الله
 فعل وهو معه بعموم التكوين وما يبدو فيه من التحريك والتسكين وهو معكم أي كما كنتم أي تكون
 كونكم الشامل لذواتكم وأعراضكم وأفعالكم من حركاتكم وسكناتكم قل ان صلاتي ونسكي ومحياي
 ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين وأما الدليل العقلي فهو انه لو كان
 فعل العبد واقعا بقدرته لكان عالما به ضرورة انه مختار والاختيار فرع العلم والتالي باطل لما يجده كل
 عاقل من عدم علمه حالة قطعه لسافة معينة بالاجزاء والاحيان والحركات التي بين المبدأ والمنتهى وكذا
 الاناء التي يتألف منها وكذا حالة نطقه بالحروف يجد كل عاقل من نفسه عدم العلم بالاعضاء التي هي
 آلتها والمحال التي فيها مواقعها وعدم العلم بهياتها وأوضاعها وكل ذلك ظاهر وأيضا لو كان فعل العبد
 بقدرته لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين وهو الاستغناء
 وعدم الاستغناء أما الملازمة فلان فعل العبد ممكن وكل ممكن واقع بقدرته الله تعالى ضرورة ان الامكان
 هو المحجوج للسبب المعين لان غير المعين لا يتحقق له والامكان معقول واحد في جميع الممكنات فيلزم افتقار
 جميع الممكنات الى ذلك السبب المعين والالزم الترتيب لا مرجح ولا جائز أن يكون ذلك السبب ممكنا والالزم
 التسلسل فيكون واجب الوجود هو صانع العالم فيكون جميع الممكنات واقعة بقدرته فلو كان فعل
 العبد واقعا بقدرته لزم المحال المذكور وهو المطلوب وأيضا لو جاز أن يكون فعل العبد واقعا بقدرته
 لجاز أن يكون الجوهر وسائر الاعراض بقدرته والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
 المحجوج لفعل العبد الى سببه هو الامكان والحدوث وكل منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات
 واستدل المصنف على اثبات هذا المطالب من العقلية بدليل آخر فقال (وكيف لا يكون) الباري تعالى
 (خالقا لفعل العبد) وموجد له (وقدرته) تعالى (تامة) صالحة لخلق كل حادث (لاقصور فيها) ولالها
 عن شيء منه لان مقتضى القادرية هو الذات لو جوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية
 هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الكائنات في
 اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها والالزم الحكم واليه
 أشار المصنف بقوله (وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متمثلة وتعلق القدرة بها لذاتها
 الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تمثيلها) فوجب اضافة الحوادث كلها اليه
 سبحانه بالخلق قال ابن أبي شريف وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه أهل الحق من ان المعدوم ليس

وفي قوله تعالى وأسراركم
 قولكم أواجهروا به انه عالم
 بذات الصدور ألا يعلم من
 خلق وهو اللطيف الخبير أمر
 العباد بالتحرز في أقوالهم
 وأفعالهم وأسرارهم
 وأعمالهم لعله بموارد
 أفعالهم واستدل على العلم
 بالخلق وكيف لا يكون
 خالقا لفعل العبد
 وقدرته تامة لا قصور فيها
 وهي متعلقة بحركة أبدان
 العباد والحركات متمثلة
 وتعلق القدرة بها لذاتها
 فما الذي يقصر تعلقها عن
 بعض الحركات دون البعض
 مع تمثيلها

بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لامادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يتمتع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدور يتسه تعالى كما يقوله الخصم اذ المعتزلي يقول جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستبد المادة بحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لا بد من دليله على أمر مختلف فيه يمنع الخصم قواه بدليل آخر وقربه الى الانهزام في أفعال غير العقلاء وحاصل ما أشار اليه هو ان العبد لو كان خالقا لفعله لكان محيطا بتفاصيله وهو لا يحيط بمعظم تفاصيل فعله ولا يتصور القصد الى ايجاد الفعل مع الجهل به فقال (أو كيف يكون الحيوان مستبدا) أي مستقلا (بالاختراع) والابداع من غير مثال سابق (ويصدر من العنكبوت) الحيوان المعروف (والنحل) هو ذباب العسل (وسائر الحيوانات) أي مما عداهما (من لطائف الصناعات) وغرائب الاشكال (ما يتخير فيه عقول ذوى الالباب) فمن نسج العنكبوت الذي يصل الى حد لا يتبين شيء من الخطوط الواهية التي تتركب منها ومن بناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذي لا خلاء في بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولا فاؤلا الى أن تمتلئ البيوت ثم تختم بالشمع على وجه يعمها في غاية من اللطاف (فكيف انفردت هي باختراعها) على هذا الشكل الغريب (دون رب الارباب جل جلاله وهي غير عالة بتفصيل ما يصدر منها) وعنها (من الاكتساب هيات هيات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والمكوت) أي العالم السفلى والعلوى (جبار الارض والسموات) وفي بعض النسخ جبار السموات فدل ذلك على ان ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقع منه سبحانه وصادر عنه دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها وقد فرض الشيخ أبو الحسن الاشعري الدليل عليهم في أفعال الساهي والغافل فانها عندهم محض فعله مع سهوه وغفلته ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الافعال على علم الفاعل فان قالوا هذا الدليل له يدل على امتناع الفعل من العبد وغايته لو سلم لكم أن يدل على انه ليس فاعلاله وأنتم تدعون الامتناع فلو قدر ان صادقا أنبأ شخصاً بتفاصيل فعله لازم على موجب قولكم أن يصح كونه خالقا قلنا الغرض من هذا الدليل ابطال ما صرتم اليه من ان الواقع من العبد محض فعله وأنتم لا تقولون به واذا حاولنا الدليل على امتناع احداث العبد لفعل ما استدللنا بعموم قدرة الله تعالى وارادته وعلمه فان نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فان الفعل الممكن انما افتقر الى القادر من حيث امكانه وحدوثه فلو تخصصت صفاته تعالى ببعض الممكنات لازم اتصافه بنقيض تلك الصفات من الجهل والعجز وذلك نقص والنقص مستحيل عليه ولاقتضى تخصيصها تخصصا وتعلق المخصص بذات واجب الوجود وصفاته وذلك محال واذا ثبت عموم صفاته فلواراد الله تعالى ايجادا حدث وأراد العبد خلافه وتنفذ مراد العبد دون مراد الله تعالى لزم المحال المفروض في اثبات الهين والله أعلم (الاصل الثاني ان انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد) جمع العبد والمراد به هنا كل حادث وقع في محل قدرته فعل اختياري من انس أو جن أو ملك (لا يخرج جهاعن كونها مقدورة للعباد على سبيل الا اكتساب بل الله تعالى خالق القدرة والمقدور) أي من قامت به القدرة لا يجاده (جميعا وخلق الاختيار والاختار) هو من قام به وصف الاختيار (فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليس بكسبه له وأما الحركة تخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسبه له) أي كما انها وصف للعبد ومخلوقة للرب تعالى لها أيضا نسبة الى قدرة العبد كسبا بمعنى انها مكسوبة له (فانها) أي تلك الحركة (خاقت مقدورة بقدرة هي وصفه) كذا في النسخ وفي بعضها هي صفة وفي أخرى وهي صفة بزيادة الواو (وكانت الحركة نسبة) وفي بعض النسخ فكانت وفي أخرى

أو كيف يكون الحيوان مستبدا بالاختراع ويصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات ما يتخير فيه عقول ذوى الالباب فكيف انفردت هي باختراعها دون رب الارباب وهي غير عالة بتفصيل ما يصدر منها من الاكتساب هيات هيات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والمكوت جبار الارض والسموات * (الاصل الثاني) أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرج جهاعن كونها مقدورة للعباد على سبيل الا اكتساب بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والاختار جميعا فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليس بكسبه له وأما الحركة تخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسبه له فانها خاقت مقدورة بقدرة هي وصفه وكانت الحركة

فكانت للحركة (نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى) وفي بعض النسخ فيسمى (باعتبار تلك النسبة كسبا) اعلم أن هذا الاصل معقود على بيان كسب العبد وقد ضرب به المثل حتى قالوا أدق من كسب الاشعري وقد قال بعض من عاب الكلام كما نقله ابن القيم وغيره محالات الكلام ثلاثة طهرة الزناهم وأحوال أبي هاشم وكسب الاشعري أى يقول قدرة ولا أثر لها وذلك عين العجز وان كان هذا الكلام وأمثاله من سوء التعبير حيث عد معتقدا أهل السنة والجماعة مع محالات المعتزلة ومذهب أهل الحق لا جبر ولا اعتزال كما يشير اليه المصنف وقد اضطرب المحققون في تحرير الواسطة التي عسر التعبير عنها والحنفية يسمونها الاختيار والصحيح ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري أثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن والماتريدي أثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار قدرة العبد كما تقدم والفرق بين الكسب والخلق ان الكسب أمر لا يستقل به الكاسب والخلق أمر يستقل به الخالق وقبل ما وقع بالآلة فهو كسب وما وقع بالآلة فهو خلق ثم ما أوجده الله سبحانه من غير اقتران قدرة العبد وإرادته يكون صفة له ولا يكون فعلا له وما أوجده مقارنا لإيجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلا وكسبا فالجبرية أنكروا أن يكون للعبد قدرة البتة والمعتزلة لهذا المعنى الذي سموه قدرة مختلف فيه فقال الاشعري انها تتعلق ولا تؤثر فان الفعل واقع عنده بمحض قدرة الله تعالى ولا يتصور وقوع مقدور بين قادرين فالفرقة عنده بين الحركتين الى أن احدهما واقعة على وفق قصده واختياره والاخرى غير واقعة كذلك والى اعتقاد تيسير بعض الافعال عادة فسمى أحد القسمين مقدورا فهو متعلق التكليف والثاني غير مقدور والتكليف بمثله يكون من تكليف المحال وهو يقول بجوازه وتردد النقل عنه في وقوعه والى هذا القول مال أهل الحديث والصوفية ويقولون ان للعبد قدرة تتعلق بالفعل يخلقها الله عند خلق الفعل من غير تأثير لها فيه وانما التأثير للباري جل وعز ويعرف هذا بالجبر المتوسط واختاره امام الحرمين في الارشاد ومنهم من قال انها تؤثر واختلفوا في جهة التأثير فزعم القاضي أبو بكر الباقلاني انها تؤثر في أخص وصف الفعل فان الحركة من حيث كونها تنقسم الى صلاة وغضب وسرقة وغير ذلك وهذه الوجوه منسوبة الى العبد كسبا وأصل الفعل منسوب الى الله تعالى إيجادا وابداعا واختاره الشهرستاني والى ذلك ذهب أبو اسحق الإسفراييني لأنه ينفي الاحوال ويقول ان أخص وصف الشيء وجهه واعتبار في الفعل ولامام الحرمين مذهب يزيد على المذهبين جميعا وبدون كل الحدوث من الاعتزال وليس هو هو فانه قال في الرسالة النظامية وهي آخر مؤلفاته ان القدرة الحادثة تؤثر في أصل إيجاد الفعل كما قاله المعتزلة لأنه قال ان العبد انما يقع ما يوقعه على اقدار قدرها الله تعالى وقال ان هذا المذهب هو الجامع لمحاسن المذاهب فان القدرة اذا لم تؤثر من وجه البتة لم يحسن التكليف ولا تخصيص فعل بثواب ولا عقاب كما ذهب اليه المعتزلة وفي اثبات ذلك ما يدل لهذا وحيث قال ان العبد لا يوقع الا ما قدره الله الخ لم يلزمه ما يلزم المعتزلة من مخالفة الاجماع وهو ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد مال الى هذا المصنف وقال الامام أبو منصور الماتريدي أصل الفعل بقدرة الله تعالى والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور مشايخ الماتريدي في التوضيح ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ماعلى وجهه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن بل انما تختلف بقدرة النسب والاضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه وفي التلويح انه اختيار الباقلاني ثم ان المصنف لاحظ ان مذهب اليه شيخه في الرسالة النظامية وصار اليه في آخر عمره لا ينجيه من الجبر فان العبد اذا كان لا يوقع الا ما خصه الله له وقدر ايقاعه فعند ذلك لا يتأتى منه الفعل بدون ذلك واذا أراد الله ذلك فلا يتأتى منه الترك البتة فالجبر لازم له فأشار الى الرد بقوله (وكيف يكون جبرا محضاً وهو) أى العبد العاقل (يدرك التفرقة) الضرورية بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) له وهي الاختيارية

نسبة الى صفة أخرى تسمى
قدرة فتسمى باعتبار تلك
النسبة كسبا وكيف
تكون جبرا محضاً وهو
بالضرورة يدرك التفرقة
بين الحركة المقدورة

وبين (الرعدة الضرورية) التي تصدر بدون اختيار لحركة اليد من المرتعش وهذا من باب الاستدلال
بالضرب على المسبب قال ابن التلمساني والحق ان الانسان كما يجرد من نفسه تأتيا لبعض الافعال زائدا على
سلامة البنية يجرد من نفسه انه لا يستقل بدون اعانة الله تعالى كما قال تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفي
صححة الحق لا يخلو القزويني العاقل يفرق بين الحركة الاضطرارية والاختيارية فلا يخلو اما ان ترجع
التفرقة الى نفس الحركة او الى غيرهما محال ان ترجع التفرقة الى نفسهما لان فرض الكلام فيما اذا
كانت الحركة في صوب واحد فتعين ان يكون مرجعها معنى زائدا ثم ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون سلامة
البنية او غيرهما محال ان يكون سلامة البنية لان العاقل يفرق بين ان يحرك يده وبين ان يحرك يد غيره فتعين
ان يكون معنى زائدا عليها ثم ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون ارادة او قدرة محال ان يكون ارادة لان حركة
النائم مكتسبة وليست مرادة له فتعين ان ترجع التفرقة الى القدرة والى حدها اه وقرره ابن التلمساني
بوجه آخر فقال التفرقة لا ترجع الى ذات الحركة فان من حيث انما يتفرع واشغال لا تختلف ولا الى ذات
المتحرك فانها في حال دخوله بنفسه وحال مجئها لا تختلف وكذلك تحريك الغير ليد السائمة فتعين ان
ترجع التفرقة الى امر زائد وذلك الزائد يمنع رده الى السلامة ونفي الآفة فانه مدرك بالحس والعدم لا بحس
وندرك بالضرورة ان لذلك المعنى نسبة الى الحركة وليست مقارنة للحركة كمقارنة كون اليد للحركة اه
والحاصل ان ما ذهب اليه اهل الحق لا يلزم الجبر المحض كما زعم الخصم اد كانت الحركة المذكورة متعلق
قدرة العبد داخله في اختياره وهذا يتعلق هو المسمى عندهم بالكسب ومعنى الجبر المحض ان لا تأثير لقدرة
العبد أصلا في ايجاد الافعال ولما ثبت من مذهب اهل السنة ان الله تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال
والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات الا ايجاد المقدور لانها صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع
مؤثرين مستقلين على اثر واحد والنصوص التي تقدمت من القرآن عامة تشمل أفعال العباد فيكونون
مستقلين بايجادهم لهم بقدرهم الحادثة بخلق الله تعالى اياها باختياره تعالى كما هو مذهب المعتزلة او
بطريق الايجاب بالذات كما هو مذهب الفلاسفة والا كان جبرا محضاً فاشار المصنف الى الرد عليهم بقوله
(او كيف يكون) الفعل (خلقا للعبد) اختيارا او ايجابا (وهو) أي العبد (لا يحيط علمه بفاصل اجزاء
الحركات المكتسبة واعداها) ومع كونه منبع النقصان وغير ذلك وما ذكرنا من استحالة اجتماع
مؤثرين على اثر واحد فالجواب عنه ان دخول مقدور تحت قدرتين احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة
الاكتساب جائز وانما المحال اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد (واذا بطل الطرفان) اثبات الاضطرار
واثبات الاختيار (لم يبق الا الاقتصاد) وهي الحالة الوسطى (في الاعتقاد) لا جبر محض ولا اعتزال وفي
شرح الصحائف وقال قوم من العلماء ان المؤثر بمجموع قدرة الله وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر
والقدر وهو اقرب الى الحق اه واليه اشار الامام في الفقه الاكبر وجميع أفعال العباد من الحركة
والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها أي بتأثير اختيارهم في الاتصاف فانه الكسب على الحقيقة
دون مجرد مقارنة الاختيار والمدخلية في الايجاد فان الخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور في محل القدرة
ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجوب المقدور بل يوجب من
حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور واختلاف الاضافات مبني على الكسب لا على الخلق كما في
التوضيح وفي التلويح ان المحققين من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات أمرين الامرين وهو ان
المؤثر في فعل العبد أي أصله ووصفه بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا
الثاني فقط ليكون قدرا وكان قول بتأثير القدرتين قدرة الله في الايجاد وقدرة العبد في الكسب
والاتصاف كما ل مجموع الكلام قولا متوسطا به مع ما يقتضيه جميع الأدلة وأشار المصنف بقوله (وهو
انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا) وخلقها (وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق بعبر عنها

والرعدة الضرورية أو
كيف يكون خلقا للعبد
وهو لا يحيط علمه بفاصل
اجزاء الحركات المكتسبة
واعداها واذا بطل
الطرفان لم يبق الا الاقتصاد
في الاعتقاد وهو انها
مقدورة بقدرة الله تعالى
اختراعا وبقدرة العبد على
وجه آخر من التعلق بعبر
عنه

بالاكتساب) مما يظاهر الآية لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذي هو خاصيتها أي التأثير (فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلها) أي ولم يحصل الاختراع بها اذ ذلك (وهي عند الاختراع متعلقة به) أي بالعالم (نوعا آخر من التعلق) فبطل ان القدرة من حيث تعلقها مختصة بإيجاد المقدور واليه أشار بقوله (فيه) أي بما تقدم ذكره (يظهر ان تعلق القدرة ليس بخصوص حصول المقدور بها) وهذا التعلق هو المسمى بالكسب وأورد عليه ابن الهمام فقال ولقائل أن يقول قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لاعلى وجه التأثير فيها وان التعلق لاعلى وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن مانظهم من الكسب الا معنى التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا دخاله في الوجود وهو ايجاده وقولكم ان القدرة الحادثة تتعلق بلاتأثير كتعلق القدرة القديمة في الازل ممنوع وتحقيق المقام أن نقول معنى ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة نسبة المعلوم الوقوع من مقدوراتها اليها بأنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده وذلك ان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشيء هو تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم فلم يكن تعلقها بالفعل الاعلى ما ذكرتم اما التأثير كما هو الظاهر أو تبيينوا تعلقها بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل أو يرد ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بلاتأثير فيه فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص باخراج أفعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه مبني على تقدير أن لا أثر في الفعل لقدرة المكاف بالامر والنهي ولا يدفع هذا لزوم تعلق بلاتأثير فيه لبناء الزوم على نفي اثر القدرة الحادثة وأجاب عنه تلميذه ابن أبي شريف بقوله ولك أن تقول ان قوله ان الكسب لا يفهم منه الا معنى التحصيل معه بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى وذلك لا ينافي كوننا لانفهم بحسب اللغة من معنى الكسب الا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضى تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبي لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية ثم قال واعلم ان الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لما ناع هو تعلق قدرة الله تعالى بإيجادها كما في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بأنها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصدها اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضا انهم عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعني انها شرط عادى يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر وبهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصدا موصفا طاعة أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لما ناع هو تعلق قدرة الله التي لا يقاومها شيء بإيجاد ذلك الفعل فان قيل ان القدرة عندكم مقارنة للفعل لا قبله فكيف يتصور تعلق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما طردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل سواء كان ذلك كفاللنفس أو غير كرف كان وجودها مع المباشرة من تحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر بأن يقصد قصد موصفا لتحقيق وجودها مع الشروع فيه اذ انقرر ذلك فظهر ان تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وبه يتضح فهم كسب الاشعرية وبالله التوفيق * (تنبيه) قال العلامة أبو سالم العياشي في رحلته في ترجمة شيخه الامام العارف ملا ابراهيم السكوري وتبديده مقروا أنه عليه حين مجاورته بالمدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام ما نصه وقرأت عليه رسالة كتبها بسمي

بالاكتساب وليس من
ضرورة تعلق القدرة
بالمقدور أن يكون بالاختراع
فقط اذ قدرة الله تعالى في
الازل قد كانت متعلقة بالعالم
ولم يكن الاختراع حاصلها
وهي عند الاختراع متعلقة
به نوعا آخر من التعلق فيه
يظهر ان تعلق القدرة ليس
مخصوصا بحصول المقدور
بها

في المسئلة التي ألف فيها شيخنا صفي الدين القشاشي وبالغ في ايضاحها وتعددت تأليفه فيها وهي
مسئلة كسب العبد ونسبة فعل العبد اليه والى قدرة الرب فقد انتصر الشيخ في ذلك للقول المنسوبة
لامام الحرمين وتأولها على ما لا ينافي مذاهب أهل الحق وتشهد له بصائر أهل الكشف وتعزده
شواهد الآيات ومعاني الاخبار الصحيحة وما فعل رضى الله عنه من تأويلها وتبيين معناها على حسب
ما ظهر وان كان فيه غموض على أفهام كثير من الناس أولى مما فعله كثير من المشايخ بطلانها والتشنيع
على الامام وعلى من نسبها اليه وأنكروا وجودها في كتبه وذلك قصور منهم فانها قوله صحت عن الامام
في رسالته النظامية التي هي من آخر مؤلفاته ولذلك لم يتردد المتقدمون بنسبتها اليه لاحاطتهم باخبار
الامام ومطالعته لكتبه ولما لم تشهر هذه المسئلة لتأخرها كاشتهار الارشاد وغيره لم تبلغ الى بعض
التأخرين فانكروا وجود القول المشهورة في ثنى من كتب الامام وظن انها مشتغلة عليه أو صدرت منه
في مجلس المناظرة على وجه المعارضة أو ارجاء العنان الى غير ذلك مما لا يعد مذاهبا لقائله وقد بالغ شيخنا
في ايضاحها والاستشهاد في رسالته الثلاث وكذلك تليذه السابق ذكره بالغ في بيانها وكشفها ومع ذلك
لم تحصل عن غموض ولم تتضح كل الوضوح ولا غرو اذهى من معضلات المسائل التي حارت فيها أفكار
المتقدمين ولم تحصل على طائل في تحقيق معناها آراء المتأخرين فقصارى أمرهم فيها اعتقاد انفراد
الرب تعالى بالخلق والاختراع واعتقاد ان للعبد في أفعاله الاختيارية كسبابه صح نسبة الأفعال اليه
وبه ثبت التكليف وعليه ترتب الثواب والعقاب وهذا معتقد جميع أهل السنة وهو الحق الذي
لا يحصى عنه ولكنه اذا ضيقوا في تحقيق معنى هذا الاكتساب وتبينه تبانيت آراؤهم بين ما نل
الى ما يقرب من الجبر وما نل الى ما يقرب من التدر وأهل السنة لا يقولون بواحد منهما فقد قال السعد
في شرح العقائد بعد ما ذكر كلاما في معنى الكسب مانصه وهذا القدر من المعنى ضروري اذ لم نقدر على
أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد
فيه من القدرة والاختيار فاذا علم أن قول أهل السنة قد عجزوا عن تحقيق معناه مع تظاهرهم وتظافر
معتقداتهم على نفي الجبر والاستقلال فلا ينبغي المبادرة الى التشنيع والانكار على من أحدث قولاً في
المسئلة بفهم آناه الله تعالى اياه أو انتصر الى قول من الاقوال الموقولة فيها لأهل السنة بدلائل يبينها الحق
له وبصيرة انارنها الهداية الالهية مادام لم ينقض بصحة أحد القولين المتفق على بطلانها عند أهل
الحق وهما الجبر والاستقلال لان ذلك هو المعيار الصادق فإدام العبد يعتقد في المسئلة معتقدا ليس
يجبر ولا استقلال فهو على الجادة وان عجز عن تحقيقه اذ لا نكاف بادراك الكنه في كثير من المسائل
الاعتقادية وانما المكاف به فيها هو اعتقاد الثبوت والوجود فقط وهذه المسئلة أعنى مسئلة الكسب
ليست من المسائل التي يستحيل فيها ادراك الكنه حتى نحكم بتضليل من ادعى ادراك كنهه وحقيقته
بل لغموضه وخفائه لم نكاف بمعرفة حقيقته بل باعتقاد ثبوته ووجوده وان للعبد كسبابه نبط
التكليف يوجد بوجده مع استكمال الشرائط وينتفي بانتفائه لان من لم يعتقد ذلك وقع لاجالة في
أحد أمرين محالين وغاية ما نقول في الكسب هو صفة من صفات العبد يحس كل أحد بوجودها فيه
وثبوتها في محله فيها يفرق بين أفعاله الاختيارية والضرورية ولكنه لا يدري حقيقتها ولا يحقق قبل
التحقيق نسبة أفعاله اليها مع اعتقاد انفراد الله تعالى بخلق العبد وخلق أفعاله غير مفتقر الى معنى
واعتماد أن لكسب العبد دخلا في وجود أفعاله على وجه لا يضيق فيه القدرة الالهية ولا راجعها ولا
يعينها ولكن عجزنا عن ادراك ذلك على وجهه ومن آناه الله فهما وعلماء ونورا فأدرك حقيقة ذلك كما
يدرك العارفون بالله حقائق أشياء كثيرة من عالم الغيب والشهادة قد عجز عن ادراكها أكثر الخلق
فلا ينبغي الاسراع الى الانكار عليه ولا التشنيع عليه اذ لم يدع محالا فالاولى التسليم له سيما ان كان

من أئمة الهدى ورؤساء السنة كامام الحرمين أو ممن ظهرت ديانتهم وثبتت في علوم الشرع مشاركتهم ولم يبدعوا ولم يبدؤوا بسوء اعتقاد كشيخنا الغوث صفي الدين القشاشي وإن كان لابد من التعقب والنقد والنظر في كلام من هذه صفته فليست بعين الانصاف وسداد الرأي إلى كلامه فإن فهمه الناظر حق الفهم بسببه بالمعيار المتقدم من عرضه على آراء أهل الضلالة فإن وافق أحد الجانبين الباطلين كل الموافقة حتى صار هو هو فهو جدير بأن يلغى ويترك وتوكل سريرة قائله إلى الله تعالى لاحتمال أن عبارته لم توف بما في ضميره لعلنا بأنه من أهل السنة وإن لم يوافق أحد الجانبين المحكومين بطلانها إلا أنه على خلاف ما كنا نعتقد نحن ونفهمه ونفهمه من كلام الغير فلا ينبغي أن نحكم ببطلانه لأجل مخالفته لكلام الغير من الأئمة لأن الحق في المسئلة ليس منحصراً في شيء بعينه يدركه كل أحد فيحتمل أن هذا القائل قد عثر على الحق أو على جانب منه إذ ليس فيه أمارات الباطل ودليله وأما أن كان الناظر في كلام أحد من الأئمة المتقدم ذكرهم لم يفهمه كل الفهم ولم يحيط علماً بمقاصده والتبست عليه المذاهب في تحقيق مقالته وهذا وصف غالب من ابتلى بالاعراض على المشايخ فما أجدر هذا بأن يمسك عن الخوض في ذلك لأن الحكم على الشيء بالصححة والفساد فرع تصوره وهذا لم يتصور شيئاً من معتقد هذا الإمام حتى يحكم برده أو أمضائه فليحذر هذا المسكين معتقد نفسه على مذهب أهل السنة والحق وليجتهد قدر طاقته في تنزيهه من مذاهب أهل الباطل وفي موافقة أهل الحق قدر وسعه وليترك ما وراء ذلك لأهله فإن خاض فيه فقد عرض نفسه لما لا قبل له به وقد ابتلى أقوام من المترسمة من أهل عصرنا بالتشنيع على شيخنا صفي الدين وتبديعه وتضليله وقالوا إنه يقول بتأثير القدرة الحادثة وخالف الشيخ السنوسي وغيره من المشايخ ورد عليهم فاذا طولوا بتحقيق ماردوه عليه عجزوا فاذا قيل لهم مامعنى التأثير الذي نسبته للقدرة الحادثة ومامعنى التأثير الذي نفيتموه أنتم مع تسميتكم لها قدرة لم يأتوا من الجواب إلا بجمعة ليس لها طمحين وهمهمة ليس معها تبين مع أن الشيخ رضى الله عنه مصرح بعدم تسميته وصف العبد قدرة الأعلى وجهه مجازاً إذ لا يعقل من معنى القدرة إذا أطلقت إلا وصفه تأثيراً فإن سمينا وصف العبد الذي له نسبة في وجود الفعل جعلها الله له قدرة مجازاً فلنسب تلك النسبة التي جعلها الله له في وجود الفعل أيضاً تأثيراً مجازاً وإن قلنا لا تأثير لقدرة نفعي حقيقة فلنقل لا قدرة له أيضاً حقيقة وانما هي قدرة واحدة قديمة الهية ذات نسبتين نسبة وجودها وقيامها بذات المولى جل جلاله أولاً وأبداً فتنسب إليها الأفعال حقيقة على جهة الخلق والاختراع والاستقلال بها على وفق الإرادة القديمة ونسبة ظهورها في محل العبد وتجليها فيه كما هو شأن سائر الصفات في تجليها إذ قدرة العبد من قدرة سيده وحوله بحوله وقوته بقوته كما أنصح بذلك لاحول ولا قوة إلا بالله الذي هو كنز من كنوز الجنة فتنسب إليها الأفعال بهذا المعنى على جهة الكسب والاضافة وينسب إلى ذلك الكسب تأثير يناسب على وجه المجاز لكونه محلاً لظهور الأثر فإن المجاز عند العرب إذا تجاوز في حقيقة من الحقائق تجاوز فيها مع عوارضها الشخصية التي لا تثبت الحقيقة ولا توجد إلا بها فاذا تجاوز في إطلاق السبع على المنية تجاوز في الحقيقة السبعية مع عوارضها وصفاتها التي لا تكمل السبعية إلا بها مثل الأظفار والجرأة العظيمة والاعتدال بالقهر وجعلت تلك الأوصاف كلها مجازاً للمنية كما كانت للسبع حقيقة والامتناع التجاوز فلو قيل مثلاً المنية سبع لاناب لها ولا ظفر ولا جرأة ولا اعتدال لقبح ذلك كل القبح عند كل ذي ذوق سليم فكذلك يقال في الكسب الذي هو وصف العبد مع القدرة فإن سمينا وصف العبد قدرة لكونه له نسبة جعلية في وجود الفعل كما أن القدرة نسبة ذاتية في ذلك فلنجعل لذلك الكسب الذي سميناه قدرة تأثيراً مجازياً يناسبه والباطل تسميته قدرة كما بطل تسمية المنية سبعاً من غير إثبات أو صاف السبع لها ولاجل هذا مع تنزيهه أوصاف الحق تعالى أن ينسب شيء منها إلى العبد تحاشي الأقدمون من

أهل السنة والسلف الصالح عن تسمية وصف العبد قدرة فلا تكاد تسمع في مؤلفاتهم إلا الكسب حتى
 تجاسروا على إطلاق القدرة المتأخرون ورأوا أن لا فرق بينه وبين القدرة ولم يتجاسروا على إطلاق التأثير
 على نسبته إلى الفاعل تباعدا عن قول القدرية بخلق العبد أفعاله فقالوا قدرة لا تأثير لها فأنبتوا العبد
 قدرة فرار من قول الجبرية وقالوا لا تأثير لها فرار من قول القدرية ولعمري إنها عبارة حسنة في
 بادئ الرأي متوسطة بين قولي الإفراط والتفريط وإنها إذا حُكمت على معيار التحقيق وطولب
 صاحبها كل المطالبة أدت إلى شيء لا يدرك له صاحبه، معنى ولا يجد له مفهوم ما ثم قال ولقد تكلمت مع
 بعض من زعم أنه ألف في الرد عليه فقد ليلى أني حرت في كلام هذا الرجل فبينما أنا أقول هو قدرى
 محض لما يظهر من كلامه اذ رجعت رأيي فيه إلى أنه جبري محض فلا أدري من أي الجهتين هو وقد
 حرت في أمره قلت شهدت له ورب الكعبة بالسنية وأنت لا تشعر لأن أقوى دليل على كون معتقد
 العبد موافقا للسنة في هذه المسئلة كونه ليس مع أحد الجانبين ودليل كونه في غاية الوسط الذي هو
 غاية التحقيق كذلك كلما اعتبرته مع أحد الطرفين ظننته أقرب إليه من الآخر كقطب الرمح ومركزها
 علامة توسطه أنك كلما اعتبرته مع قطر من أقطارها ظننته أقرب إليه من الآخر وهكذا كلام هذا
 العارف إذا سمعت قوله لقدرة العبد تأثير قلت هذا قريب من مذهب القدرية وإذا سمعت قوله إنما
 هي قدرة واحدة ولا قدرة للعبد أصلا إنما يظهر من أثر قدرة الحق في محله قلت هذا قريب من مذهب
 الجبرية وهذا لعمري غاية التحقيق إن علمه اه وقد أطل فيه جدا واقتصرت منه على قدر الحاجة وإن
 كان كله حسنا * (تكميل) * في بيان إبطال التولد قال ابن التمساني في شرح إجماع الأدلة ولما زعمت المعتزلة
 أن العبد خالق لأفعاله ومستقل به وكان من حكم القدرة الحادثة أن لا تؤثر مباشرة إلا في محلها وقد نسبت
 إلى العبد أفعال خارجة عن محل قدرته كالحرق والحرق والقطع وغير ذلك وترتب عليه المدح والذم
 والثواب والعقاب قالوا هو مقدور للعبد بواسطة القدرة على سببه وسموه متولدا كحركة الخاتم عند
 تحريك الأصبع فالسبب والمسبب مقدوران، عالما به عندهم إلا أن أحدهما مباشر والآخر بالتوسط
 ثم عدد المتولدات أربعة أنواع المتفق عليه منها الوهي المولد للآلام والنظر المولد للعلم والتقريب
 على وجه مخصوص كتقريب الشمع من النار واختلفوا في الرابع وهو الموجب لهوى الثقل هل هو
 الاعتماد أو الحركة فزعم أبو هاشم أن الموجب هو الاعتماد وزعم الجبائي أن الموجب هو الحركة وهذا
 المذهب هو عين مذهب أرباب الطبائع فإن السبب عندهم يوجب أثره إلا أن يمنع مانع والمعتزلة
 تزعم أن السبب المولدي يقتضي أثره إلا أن يمنع منه مانع ولم يعطوه حكم العلة العقلية فانه لا يصح تأخر
 مقتضاها عنها وإذا ثبت أن الله خالق كل شيء بطل التولد فانهم إنما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة أما
 قديرية القديم سبحانه فنسبتها إلى جميع ما يحصل به انسيبة واحدة فانه تعالى لا يفعل إلا خارج ذاته
 ونقل في الشامل الاتفاق من المعتزلة على أن التولد عندهم فعل فاعل السبب ونوقش في دعوى الإجماع
 فهم مع قول النظام أن من المولدات ما يضاف إلى الله تعالى لا على أنها فعله وإنما خلق سببها وهي
 تقتضي لذاتها أثرا ونقل عن حفص الفرد منهم أن ما يقع مبينا بمحل القدرة على قدر اختيار السبب
 فهو فعل لفاعل السبب كالقطع والعضد وما لا يقف على قدر اختياره كالهوى عند الدفع للبحر فليس
 من فعله واختلفوا في وقت تعلق القدرة بالمولد فذهب أكثرهم إلى أنه لا يزال مقدورا إلى حين وقوع
 سببه فيجب حينئذ به وينقطع أثر القدرة عنه ومنهم من قال إنما ينقطع أثر القدرة إذا وقع وأما وجود
 سببه فلا يمنع كونه مقدورا واتفق جمهورهم على أن الألوان والطعوم لا تقع مولدة وذهب ثمانية إلى أن
 الخواثر التي حكموها بأنها مولدة لحادثة ولا فاعل لها ألينة وهذا يقدر في دلالة وجود الصانع وانطقوا
 على أن المولدات كلها خارجة عن محل القدرة إلا النظر فانه يولد العلم بالذات ومما تمسك به أهل السنة في

ابطال التولد ان قالوا هذه الافعال المحكوم عليها بانها متولدة لا تخلو اما أن تكون مقدورة لفاعل السبب أو غير مقدورة له والقسمان باطلان فالقول بالتولد باطل اما الحصر فضروري وأما ابطال انها مقدورة لفاعل السبب فلان الاثر عندهم واجب عند وجود سببه فلو كان مقدور الازم وقوع أثر بين مؤثرين وانه محال وأما ان كان غير مقدور له فاما أن يكون لها فاعل غيره أولا الاول تسليم المسئلة والثاني يقدر في دلالة احتياج الصنع الى الصانع وبالله التوفيق (الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد) باعتبار نسبته اليه (فلا يخرج عن كونه مرادا لله سبحانه) اتفق أهل السنة والجماعة على أن صانع العالم جل وعلا مريد لجميع الكائنات من خير وشر وإيمان وكفر ضرورة انه جل وعلا فاعل لكل فيكون مريدا لكل ضرورة انه فاعل بالاختيار وأيضا فهو عالم بما لا يقع فلا يريد لان الارادة صفة توجب تخصيص الحادث بحالة حاله حدوثه عند تعلق القدرة فاعلم انه لا يقع محال أن يقع وان كانت حالته بالغير وكل ما هو محال أن يقع ولو بالغير لا تتعلق به ارادته اذ لو تعلقت ارادته به على ذلك التقدير لكان متمنيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد زاد المصنف لذلك ايضا فقال (فلا يجري في الملك) أي العالم السفلي (والملكوت) أي العالم العلوي (طرفة عين ولا يلحقه خاطر ولا لفظة ناظر) وبين الفلته واللفظة جناس القلب (الابقضاء الله وقدره) والبقاء عند الاشاعة يرجع الى الارادة والقدر الى الخلق كما في شرح المواقف وعند الماتريدية هما غير الارادة فالقضاء بمعنى الخلق والقدر بمعنى التقدير خلافا للاشاعة وغير العلم خلافا للفلاسفة كما سيأتي (وبارادته ومشيتته) عطف تفسير للارادة فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ثم بين تلك الحوادث التي تقع مرادة لله تعالى فقال (ومنه) تعالى (الشر والخير) هكذا في النسخ بتقديم الشر على الخير وفي بعضها بتقديم الخير وهو الاوفق لما بعده من الفقر (والنفع والضرر) والحاصل والمر (والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والامان) وكل مما ذكر ضد لصاحبه (لاراد لقضائه) الذي قضاه وأرادته (ولامعقب لحكمه) الذي أمضاه ودبره (يضل من يشاء) أن يضل لاستجابته الضلال وصرف اختياره اليه (ويهدي من يشاء) أي يهديه لصرف اختياره الى الهداية وتسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه وضرره لنا بالنسبة الى صدورهم عنه فخلق الشر ليس قبحا اذ لا يجمع منه تعالى (لا يستل عما يفعل) في خلقه (وهم يسألون) عن أعمالهم مقهورون تحت قبضة قدرته هذا مذهب أهل الحق وذهب المعتزلة الى أن الامر أنف وقضوا بأن للخير فاعلا وللشر فاعلا وقد قال ابن عمر انهم مجوس هذه الامة لذلك وقد صاروا الى أن كل مطلوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد الله تعالى وقع أو لم يقع وكل منهى عنه نهى تحريم أو تنزيه فهو مكروه وما ليس كذلك من أفعال العباد لا يوصف بأنه مراد لله تعالى ولا مكروه وقد تعلقوا في تمسكهم بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين قالوا ارادته ظلمهم لانفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزعه عنه سبحانه وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليست غيرهما فالفساد ليس بمراد وتمسكوا أيضا بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية وهذا بناء منهم على أن الامر والنهي يرجعان الى الارادة وعدم مغايرة أحدهما للآخر وقالوا ارادة القبيح قبيحة والامر بغير المراد والمرضى والمحبوب سفة وهو محال على الله تعالى وسيأتي الجواب عن كل ذلك ولنأني الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن من جهة النقل ومن جهة العقل ثم شرع في الاحتجاج بالنقل وقرره بالاجماع ونصوص الكتاب فأشار الى الاول بقوله (ويدل عليه من النقل قول الامة قاطبة) سألها وخلفها

* (الاصل الثالث) ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مرادا لله سبحانه فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفظة خاطر ولا لفظة ناظر الا بقضاء الله وقدره وبارادته ومشيتته ومنه الشر والخير والنفع والضرر والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسران والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والامان لاراد لقضائه ولامعقب لحكمه يضل من يشاء ويهدي من يشاء لا يستل عما يفعل وهم يسألون ويدل عليه من النقل قول الامة قاطبة

واجتماعهم على كلمة لا يجدها معتزلي الاسلام قبل ظهور الاعتزال وبدعهم وهو قولهم (ما شاء الله) كان
وما لم يشأ لم يكن) وهي تلزمها ثلاث قضايا باعتبار العكس نقيضا وتساويا والمعتزلي يقول ما شئت كان وما
شاء الله لم يكن وهذه الكامة دالة في عموم ارادته لسائر الكائنات (وقول الله عز وجل ان لو يشاء الله لهدى
الناس جميعا) أي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كدال عليه قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله وهم
قد شاؤوا المعاصي وفاقا فكانت بمشيئة الله تعالى به - هذا النص الثاني لان يشاؤا شيئا الا ان يشاء الله سبحانه
وفيه دليل على انه لا دخل لمشيئة العبد الا في الكسب وانما الاجاد بمشيئة الله وتقديره وكذلك قوله تعالى
ولو شاء لهداكم أجمعين (وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) وفيها دليل ظاهر على ان
الامر غير الارادة وانه تعالى لم يرد الايمان من كل أحد وان ما أراد، يجب وقوعه كافي تفسيرا للبيضاوي وقوله
تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وفيه تصريح
بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وفيه دليل على
كمال قدرته ونفوذ مشيئته انه لو شاء لا آمن من في الارض كلهم فلا يبقى فيها الا مؤمن موحد ولكنه شاء
ان يؤمن به من علم منه اختيار الايمان به وشاء أن لا يؤمن به من علم انه يختار الكفر ولا يؤمن به كافي
التيسير وقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا
ان يشاء الله وفيه دليل على ان الآيات وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان ومن علم الله منه اختيار
الايمان شاء له ذلك ومن علم منه اختيار الكفر والاصرار عليه شاء له ذلك كافي التأويلات المتريدية
وقوله تعالى بضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو دليل ظاهر على ان الهداية والاضلال بخلق الله تعالى
وقوله تعالى وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة الله تعالى كافي
تفسيرا للبيضاوي فقد خاف شعيب ان يكون سبق منه زلة أو تقصير يقع منه الاختيار لذلك فبشأ الله
ذلك وان كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم كافي التيسير
والتأويلات المتريدية وفيه أيضا دليل على ان الكفر ليس بحسنة ولا رضاء كافي الارشاد وقوله تعالى
فانا قد فتنا قومك من بعدك أي عاملناهم معاملة المختبر ليظهر منهم بفعلنا ما كان في علمنا ونقد برنا انهم
يفعلونه وقوله تعالى فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة وقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء
ويختار ما كان لهم الخيرة وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان أردت ان أنصح لكم ان كان الله يريد ان
يغويكم وهو دليل على ان ارادة الله تعالى يصح تعلقها بالاغواء وان خلاف مراده محال كافي تفسيرا
البيضاوي وقوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وفيه دليل على ان الاعمال بخلق الله تعالى
وقضائه وقدره واليه أشير بصرف السوء عنه وانهم يوسف ليس بهم عزم بل هم خطرة ولا منع فيما
يخطر بالقلب وهو قول الحسن فهذه الآيات مجموع ما تمسك به الاصحاب وفي شرح المقاصد وللمعتزلة
في تلك الآيات تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويحقق انهم محجوبون وبوصفها
محقوقون وظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجري على ألسنتهم ان ما لم يشأ الله
لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والاجاء
وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلامة معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد
بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم من الزامنا لما قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع
قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة
الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الآيات
دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون ألبتة فقال ابنه أبو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم
للمؤمنين العذابا شديدا وهذا أيضا فاسد لان كثير من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون على

ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن
وقول الله عز وجل ان لو
شاء الله لهدى الناس
جميعا وقوله تعالى ولو شئنا
لا آتيناك كل نفس هداها

ان قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملأن جهنم من الجنة والناس
أجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم على جهنم ولا خفاء في
ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم وبالله التوفيق ثم أشار المصنف
الى الثاني وهو دليل العقل بقوله (ويدل عليه) أي على ما ادعيناه من تعلق الارادة بكل كائن (من جهة
العقل) هو (ان المعادى والجرائم ان كان الله يكرهها ولا يريد لها وانما هي جارية) وواقعة (على وفق
ارادة العدو) الا كبر (ابليس لعنه الله مع انه عدو لله سبحانه) بنص الكتاب والسنة (والجاري على
وفق ارادة العدو) الذي كورك لا يخفى (أكثر من الجاري على وفق ارادته) عز وجل من الطاعات
الجارية على مراده عز وجل لزم رد ملك الجبار الى رتبة خسيصة (فليت شعري كيف يستجيز المسلم
العاقل أي كيف يرى جائرا (ان يرد ملك الجبار) تعالى شأنه (ذي الجلال والاكرام) والعظمة والانعام
(الى رتبة لو ردت اليها) أي الى تلك الرتبة (رياسة زعيم) أي كقيل (ضبعة) أي قرية (لا تستكف)
ذلك الزعيم (منها) وفي بعض النسخ عنها وذلك (اذلو كان يستمر) أي يدوم مطردا (لعدو) ذلك (الزعيم
في) محل مملكته وولايته أي تلك (القرية) وقوع مراده (أكثر مما يستقيم له) أي الزعيم
(لا تستكف من زعامته) أي رياسته وكفاله بأمر أهل تلك القرية (وتبرأ عن ولايته) لها (والمعصية)
كما لا يخفى (هي الغالبة على الخلق) والطاعات هي الاقل (وكل ذلك جار عند المبتدعة) أي المعتزلة ومن
تبعهم من أهل الأهواء (على خلاف ارادة الحق) تعالى (وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب
عن قول الظالمين علوا كبيرا) وحاصل هذا الجواب ان العقول قد قضت بان تصور الارادة وعدم نفوذ
المشيئة من أصدق الآيات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالقصور والعجز ومن ترسم للملك ثم كان
لا ينفذ مراده في أهل مملكته عد ضعيف المنة مضيا على الفرصة فان كان ذلك يزري بمن ترسم للملك فكيف
يجوز في صفة ملك الملوك ورب الارباب هكذا سياق امام الحرمين في اللمع ويعني من سياقه ان أكثر
أفعال العباد واقعة على ما يدعو اليه الشيطان ويريد الطاعات التي يدعو اليها الله تعالى ويريد لها هي
الاقل فاذا كان الاكثر واقعا على خلاف مراد الله تعالى اقتضى ذلك نقصا في الملك وقصورا وعجزا وهذا
هو المخرج به على الوجدانية وقد نقضه المعتزلة اذ قالوا ان الله تعالى يريد الايمان والطاعة ولا يقع مراده
والعبيد يريدون الكفر والعصيان ويقع مرادهم (ثم مهما ظهر) لك واتضح (أفعال العباد) بأسرها
ادقها وجلها (مخلوقة لله تعالى) ومختارعة له وان نسب بعضها الى العباد بطريق الكسب بالدلائل الواضحة
السابقة (مع انهم مراد له) تعالى والكل منه وأما الجواب عما أورده متمسكاهم عن الآيات السابقة
ذكرها فقولهم ظلم العباد كائن منهم بلا شك فهو ليس مراد الله بدليل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
والجواب عنه انه تعالى نفي ارادته ظلم العباد وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد أنفسهم فليس المنفي في
الآية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد وأما عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله
والله لا يحب الفساد فهو انه لا تلازم بين لرضا والمحبة وبين الارادة كما ادعوه اذ قد يريد الواحد منك ما يكره
تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضا فالرضا ترك الاعتراض على الشيء لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة
وهي ما لا يتبعها تبعة ومواخذة والارادة أعم فهي منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومواخذة وقرره
ابن التلمساني على تسليم ان رضا ارادته وتخصيص لفظ عباده بالمؤمنين بالخاصين لعبادته وجعل الاضافة
فيه للتشريف وأجيب عن قولهم ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمانع مسندا بان الظلم هو
التصرف في ملك الغير من غير رضا من المالك أما في ملك نفسه فلا وأجيب عن استدلالهم بقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعده مرادا بل معنى الآية
لنأمرهم بالعبادة ولئن سلم فلان سلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعالم اذا

ويدل عليه من جهة العقل
ان المعادى والجرائم ان
كان الله يكرهها ولا يريد لها
وانما هي جارية على وفق
ارادة العدو ابليس لعنه الله
مع أنه عدو لله سبحانه
والجاري على وفق ارادة
العدو أكثر من الجاري
على وفق ارادته تعالى
فليت شعري كيف يستجيز
المسلم ان يرد ملك الجبار
ذي الجلال والاكرام الى
رتبة لو ردت اليها رتبة
زعيم ضبعة لا تستكف منها
اذلو كان ما يستمر لعدو
الزعيم في القرية أكثر
مما يستقيم له لا تستكف
من زعامته وتبرأ عن ولايته
والمعصية هي الغالبة على
الخلق وكل ذلك جار عند
المبتدعة على خلاف ارادة
الحق تعالى وهذا غاية
الضعف والعجز تعالى رب
الارباب عن قول الظالمين
علوا كبيرا ثم مهما ظهر أن
أفعال العباد مخلوقة لله مع
انهم مراد له

دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجازي في بقية افراده فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس والتحقيق ان الحصر في الآية اضافي والمقصود به انه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد ان يطعمون وليس حصر حقيقة كما فهموه فتأمل وربما احتجوا بقوله تعالى يقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا الى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم ووجه تمسكهم من الآية ان الله تعالى رد على الكفار قولهم لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا يعني فقد وبخهم الله تعالى على هذا القول ولو كان حقا لما وبخهم عليه والجواب انما رد الله تعالى قولهم لانهم قالوا استهزاء بما طرق اسماعيلهم من حلة الشريعة من تفويض الامور كلها لله تعالى ولم يقولوه عن عقد جازم والدليل قوله تعالى في آخر الآية ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تحرصون فثبت انهم قالوه ظنا وخرصا لا عن عقد جازم ومما يتمسكون به قوله تعالى وما أصابك من سيئة فمن نفسك نسب الحسن الى الله تعالى والسبي الى فعل العبد والاشعرية تنسب الجميع الى الله تعالى وهو خلاف نص الآية والجواب ان هذه الآية غير مشعرة بمحل النزاع فان الآية التي أشعرت بها هي خلق الله تعالى النفع والضرر وليس من المتكسبات بل السك من عند الله كما دل عليه سياق الآية وسببها ان كفار قريش كانوا اذاروا وخصموا قالوا هذا من عند الله واذا رأو اجدبا قالوا هذا بشؤم دعوة محمد فرد الله عليهم وقال قل كل من عند الله فالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ونظيره قوله في قوم موسى عليه السلام وان نصبهم سيئة بطير واعموسى ومن معه الا انما طأثرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون ومعنى قوله ما أصابك من حسنة فمن الله أى فبمحض فضل الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك أى بسبب جرمية اقترفتها جزاء وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وان الله لا يأمر بالفحشاء فقد أشار اليه المصنف في صورة سؤال وجواب ينهم منه المقصود قال (فان قيل كيف ينهى) الله (عما يريدون عا) يريدون عا لا يريد (أى كيف يأمر أحد عبده بشئ ويريد منه خلافه فهو صريح بانه أمر الكفار بالايمن وأراد الكفر) قلنا الامر غير الارادة وان لا تلازم بينهما كما لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة وهم قد بنوا مذهبهم على ان الامر والنهى يرجعان الى الارادة والحق مغارة أحدهما عن الآخر وان الله تعالى قد أمر العصاة والكفار بالايمن ولم يرد ايمانهم ومثار الغلط ان الارادة تطلق على الرضا والسخط وكل مأمور به فهو رضا لله تعالى بمعنى انه يشئ على فاعله ويمدحه ويشبه ويريد به الزلفى والقربى وضده بخلاف ذلك ومعنى كراهيته له انه لا يشئ على فاعله بل يذمه ويريد عقابه وهذا معنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وليس معناه ان الله تعالى لم يقدره عليهم ثم هم في هذا السؤال مقابلون بالعلم فاذا قالوا كيف أمر الله الكافر بالايمن ويريد منه الكفر قلنا كيف أمره بالايمن ويعلم منه الكفر فانه لا بد عن أبدا الدهر فكيف يستمر لهم كلامهم مع تسليم العلم وقد ضرب المصنف على اثبات هذا المدعى مثلا يقربه الى الاذهان فقال (ولذلك اذا ضرب السيد عبده) ضربا مبرحا (فعاتبه السلطان عليه) أى على ضربه له وبكته وهدده بالقتل لمجاوزته الحد في ضرب العبد (فاعتذر) سيد العبد أى أقام لنفسه عذرا (بتمرد عبده عليه) أى انما ضربته لانه لم يحتل أمرى (فكذبه السلطان) ولم يصدق (فأراد) السيد في هذه الحالة (اطهار حجة بان يأمر عبده) المذكور (بفعل) شئ ونهاية أمانيه ومراده ان (يخالفه بين يديه) ولا يحتل العبد ذلك ليقرر عذره (فقال له أسرج هذه الدابة) أى ضع عليها السرج (بمشهد من السلطان) أى بحضور منه (فهو يأمره عا لا يريد امتثاله ولولم يكن أمر الما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامتناله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال) فقد تحقق انفسا كالك الامر عن الارادة وبطل قولهم يستحيل ان يأمر أحد عبده بشئ ويريد خلافه فالمعاصي واقعة بارادته ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبه لما قررنا قلت وأصحابنا معاشر الماتريديين لم يرتضوا بهذا الاستدلال المشهور

فان قيل فكيف ينهى عما يريدون عا لا يريد (أى كيف يأمر أحد عبده بشئ ويريد منه خلافه فهو صريح بانه أمر الكفار بالايمن وأراد الكفر) قلنا الامر غير الارادة وان لا تلازم بينهما كما لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة وهم قد بنوا مذهبهم على ان الامر والنهى يرجعان الى الارادة والحق مغارة أحدهما عن الآخر وان الله تعالى قد أمر العصاة والكفار بالايمن ولم يرد ايمانهم ومثار الغلط ان الارادة تطلق على الرضا والسخط وكل مأمور به فهو رضا لله تعالى بمعنى انه يشئ على فاعله ويمدحه ويشبه ويريد به الزلفى والقربى وضده بخلاف ذلك ومعنى كراهيته له انه لا يشئ على فاعله بل يذمه ويريد عقابه وهذا معنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وليس معناه ان الله تعالى لم يقدره عليهم ثم هم في هذا السؤال مقابلون بالعلم فاذا قالوا كيف أمر الله الكافر بالايمن ويريد منه الكفر قلنا كيف أمره بالايمن ويعلم منه الكفر فانه لا بد عن أبدا الدهر فكيف يستمر لهم كلامهم مع تسليم العلم وقد ضرب المصنف على اثبات هذا المدعى مثلا يقربه الى الاذهان فقال (ولذلك اذا ضرب السيد عبده) ضربا مبرحا (فعاتبه السلطان عليه) أى على ضربه له وبكته وهدده بالقتل لمجاوزته الحد في ضرب العبد (فاعتذر) سيد العبد أى أقام لنفسه عذرا (بتمرد عبده عليه) أى انما ضربته لانه لم يحتل أمرى (فكذبه السلطان) ولم يصدق (فأراد) السيد في هذه الحالة (اطهار حجة بان يأمر عبده) المذكور (بفعل) شئ ونهاية أمانيه ومراده ان (يخالفه بين يديه) ولا يحتل العبد ذلك ليقرر عذره (فقال له أسرج هذه الدابة) أى ضع عليها السرج (بمشهد من السلطان) أى بحضور منه (فهو يأمره عا لا يريد امتثاله ولولم يكن أمر الما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامتناله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال) فقد تحقق انفسا كالك الامر عن الارادة وبطل قولهم يستحيل ان يأمر أحد عبده بشئ ويريد خلافه فالمعاصي واقعة بارادته ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبه لما قررنا قلت وأصحابنا معاشر الماتريديين لم يرتضوا بهذا الاستدلال المشهور

بين المتكلمين الذي أورده المصنف من ان المعتذر من ضربه بعصيانه قد يأمر ولا يريد منه الفعل وكذا المجئ
الى الامر قد يأمر ولا يريد الفعل المأمور بل يريد خلافه ولا يعدسها وأوردوا عليه المنع من ان الموجود فيه
يجر صيغة الامر من غير تحقق حقيقة وقد روي محمد بن الحسن عن الامام مانصه والامر أمر ان أمر الكينونة
اذا أمر شيئاً كان وأمر الوحي وهو ليس في ارادته وليس ارادته في أمره أي فأشار الى منع استلزامه للارادة
ومنع ان الامر بخلاف ما يريد يعدسها وانما يكون كذلك لو كان فائدة الامر منحصر في الايقاع
المأمور به وهو ممنوع وتصديق ذلك قول ابراهيم لابنه اني أرى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى الى
قوله من الصابرين ولم يقل سجدني صابراً من غير ان شاء الله تعالى ولو استلزم الامر الارادة لما كان للاستثناء
موقع فان أمر ابراهيم بذبح ابنه يستلزم الامر بالصبر عليه لابنه فلو كان الذبح مستلزماً لارادته من ابراهيم
كان الصبر من ابنه مراداً أيضاً بدلالة الامر فلا يبقى لتعلقه بالمشيئة والارادة وجه فكان ذلك أمره تعالى
ولم يكن من ارادته تعالى ذبحه وقد بينه أبو منصور لما تردي في التأويلات وهذا أحسن مما استدله
المصنف وغيره في كتبهم فتأمل ذلك بانصاف وفي الارشاد لامام الحرمين من حقق من أئمة المذاهب عن
نحوه بل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ويضاه كفر معاقب عليه
اه ونقل بمعناه عن أبي الحسن الاشعري لتقارب الارادة والمحبة والرضا في المعنى لغة فان من أراد شيئاً
أو شاءه فقد رضي به وأحبه قال ابن الهمام وهذا الذي يفهم من سياق امام الحرمين خلاف كلمة أكثر
أهل السنة لتصريحهم بان الكفر مرادله وانه لا يحبه ولا يرضاه وان المشيئة والارادة غير المحبة والرضا
وان الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة وبعض أهل السنة مشى على ان كلامهما ارادة خاصة وفسر
الرضا بانه الارادة مع ترك الاعتراض قال وهذا المنقول عن امام الحرمين والاشعري لا يلزمهم به ضرر في
الاعتقاد اذ كان مناط العقاب هو مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوباً لكنه خلاف النصوص التي
سمعت في كتاب الله عز وجل من قوله ولا يرضى لعباده الكفر وقوله فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين
ومثله متعلق بمبدأ الاشتقاق وهو هنا الكفر فيكون المعنى لا يحب كفرهم ثم نقل الفرق بين المشيئة والارادة
عند أبي حنيفة فقال ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس الرضا والمحبة
لامن جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة روى عنه ان من قال
لامرأته شئت طلاقك ونوام هذا اللفظ طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيت ونواه في كل من الصور
الثلاث لا يقع وبناء على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والرضا والمحبة كل منهما محبوب قال
وهذا أيضاً خلاف ما عليه الاكثر قلت وتعب عليه الملا على في شرح الفقه الاكبر فقال وما ذكره ابن
الهمام في المسامرة من انه نقل عن أبي حنيفة الخ في محمول على تفرقة هذه الصفات في العباد فليس كما قال
انه يخالف ما عليه أكثر أهل السنة وهذا نص الامام رضي الله عنه في الوصية والاحكام ثلاثة فريضة
وفضيلة ومعصية فالفرضة بأمر الله ومشيتته ومحبته ورضائه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوقيفه وكتابته
في اللوح المحفوظ والفضيلة ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ومحبته وقضائه ورضائه وقدره وعلمه
وحكمه وتوقيفه وكتابته في اللوح المحفوظ والمعصية ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ولا يحبته ورضائه
لا يرضاه وبتقديره لا بتوقيفه وخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ فتقدر الخير والشر كله من الله
تعالى اه * (تنبيه) * قال ابن الهمام في المسامرة مع شرحه فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة
بقضاء الله تعالى وقد تقرر انه يجب الرضا بالقضاء اتفاقاً فيجب حينئذ الرضا بالمعاصي وهو باطل اجزاء قلنا
الملازمة بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها
بل يجب الرضا بالقضاء لا المقضي اذا كان منهياً عنه لان القضاء صفة له تعالى والمقضي متعلقها الذي منع
منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاه تعالى من غير تأثير للقضاء في ايجاده ولا سبب مكلف قدرة الامتناع

عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء قال شارحه وهو جواب مشهور وقد أورد عليه انه لا معنى للرضا
بصفة من صفات الله تعالى انما الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فينبذ فاللائق ان يجاب بان الرضا
بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوضحه السيد في شرح المواقف فقال ان الكفر نسبة
الى الله تعالى باعتبار فاعليته وايجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته واتصافه وانكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى والرضا به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر فانه ليس يلزم
من وجود الرضا بشئ باعتبار صدورره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك
لوجب الرضا بموت الانبياء من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا وبالله التوفيق * استطارد * قول
المعتزلة ارادة القبيح قبيحة هو بالنسبة الينا أما بالنسبة اليه سبحانه فليست كذلك فانها قد تكون مقرونة
بحكمة تقتضى ذلك مع انه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وحكى ان القاضي عبيد
الجبار الهمداني أحد شيوخ المعتزلة دخل على صاحب بن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني
أحد أئمة أهل السنة فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ فوراً سبحان من لا يقع
في ملكه الا ما يشاء فقال القاضي أيشاء ربنا أن يعصى قال الاستاذ أيعصى ربنا فها هو فقال القاضي أرايت
ان منعني الهدى وقضى على بالردى أحسن الى أم أبى فقال الاستاذ ان منعك ما هو لك فقد أساء وان
منعك ما هو له فيخص برحمته من يشاء فبهت القاضي وعلى هذا قول أحد الزنادقة

أياعلماء الدين ذى دينكم * تحير دلو به بأوضح حجة

اذا ما قضى ربي بكفرى بزعمكم * ولم يرضه منه فواجه حيلتي

وقد قيل ان قائل هذا الكلام هو آ من البقي المقتول على الزندقة في زمن شيخ الاسلام تقي الدين بن دقيق
العيد وأول من أجاب عنه الامام علاء الدين الباجي وخلاصته ان الواجب الرضا بالتقدير لا بالمقدور
وكل تقدير يرضى به لكونه من قبل الحق ثم المقدور ينقسم الى ما يجب الرضا به كالإيمان والى ما يحرم الرضا
به ويكون الرضا به كفراً كالكفر والى غير ذلك قال ابن السبكي في الطبقات وقد أخذ أهل العصر هذا
الجواب فنظموه على طبقاتهم في النظم والكل مشتركون في جواب واحد فن ذلك جواب الشيخ تقي الدين
ابن تيمية والشمس ابن اللبان والنجم أحمد بن محمد الطوسي والعلاء القونوي وفي الكل تطويل لا يليق ايراده
بهذا الموضع وقد أوردها ابن السبكي بنهما مها فراجع الطبقات ومن جملة ذلك جواب العلامة محمد بن
أسعد تلميذ القاضي البيضاوي أورده ابن الهمام في المسامرة وفيه بيتان

فعنى قضاء الله بالكفر علمه * بعلم قديم سر ما في الجبلة

واظهاره من بعد ذلك مطابقا * لا دراكه بالقدرة الازلية

وحاصله ان معنى قضائه تعالى علمه الاشياء أزلا بعلمه القديم ومعنى قدره اظهاره أى ايجاده تعالى بقدرته
الازلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده والله أعلم * (غريبة) * قال الامام
الرازي في تفسير قوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ان هذه الآية من جملة الآيات التي تلاطمت
فيها أمواج القدر والخبر فالقدرى يتمسك بالآية ويقول انه صريح مذهبى ونظيره فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر والجسبرى يقول متى ضمت هذه الآية الى الآية التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر
وذلك لان قوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا يقتضى أن تكون مشيئة العبد متى كانت خالصة مستلزمة
للفعل وقوله بعد ذلك وما تشاؤن الا أن يشاء الله يقتضى كون مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العبد ومستلزم
المستلزم مستلزم فاذا مشيئة الله تعالى مستلزمة لفعل العبد وذلك هو الجبر وان الفعل قد يتخلف عن المشيئة
بنسخ العزائم وتغيير المقاصد فليس في التعليق بمشيئة العبد دلالة على استلزام التفويض اليه والله أعلم
(نادرة) قال الامام الرازي في سورة الانعام سمعت الشيخ الامام الوالد عمر بن الحسين رحمه الله تعالى قال

سمعت الشيخ أبا القاسم بن ناصر الانصاري يقول نظر أهل السنة الى تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة الى تعظيم الله تعالى في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تأملت علمت ان أحدا لم يصف الله الا بالاجلال والتعظيم والتقديس والتزيه لسكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب ورجاء الكل متعلق بهذه السكامة وهي قوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة والله أعلم

*** (فصل) * لاخلاف بين أهل السنة والجماعة في اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله تعالى على جهة العموم والاجمال وأما على التفصيل فنقل عن ابن كلاب انه قال لا يجوز أن يقال المعصية بارادة الله تعالى دفعا لايهام أن يكون مأمورا به على ما سبق لبعض أوهام العوام كما توهمته فرق الاعتدال ومنهم من يرى بجواز ذلك بتقييد يزيل هذا الايهام فيقول الباري مریدا للمعصية وقوعا من مكتسبها ناه عنها معاقب على فعلها قال شارح الحاجبية والحق ان ههنا مقامين الاول تحقيق ما في نفس الامر الثاني التفسير بما يدل عليه أما الاول فقد أعطت الأدلة العقابية والسمعية والوجدية انه جل وعلا مرید لجميع الكائنات على التفصيل وتفصيل التفصيل من غير استثناء ولا تقييد بارادة واحدة من غير تقديم ولا تاخير ولا كثرة وانما الاختلاف والكثرة في التعلقات فقط وأما الثاني فالعمدة فيه انما هو الوردات السمعية اذ ذلك عمل لسانی والاعمال قد انقسمت من جهة الاحكام الشرعية الى ما يجوز وما لا يجوز والعمل اللسانی من ذلك فما كان منه على مقتضى الادب فحسن اطلاقه وما لا فلا والا آداب انما تعرف ممن قال أدبني ربي فأحسن أدبي صلى الله عليه وسلم واذا تقرر ذلك فقد ثبت في الشرع ما يدل على ان الادب عدم التصريح بما يتعلق به النهي أو كان غير ملائم الطباع بنسبته اليه جل وعلا وان كان كل ذلك في نفس الامر ليس الا منه قال تعالى ما كان عن خايله عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين واذا مرضت فهو يشفين وقال جل وعلا كما عن الخضر عليه السلام أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها ثم قال وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وقال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله كل من عند الله وفي صحيح مسلم في حديث التوجه الطويل الخير في يدك والشر ليس اليك بل اليك الى غير ذلك**

*** (فصل) * وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنة لا تحصى وقد مر بعضها وهي متمسك المحدث وأما الصوفي فيقول لا ارادة لغيره اذ الارادة تتوسط بين صفتين احدهما تتعلق بايجاد الفعل وهي القدرة والاخرى تتعلق بكشفه على ما هو عليه في نفسه وهي العلم وقد تقدم انهما لله تعالى وبالجملة فالتأثير لله والتخصيص الارادي لله والكشف العلمى لله والعبد قابل لما يبدو عليه فما يبدو فيه متى شاء عادة فهو كسبه وما لا فليس بكسبه والكل فعل الله تعالى *** (الاصل الرابع) *** في خصوصيات النكوتين التي منها التفضل والانعام في الدارين بالتوفيق للاصلاح في الدنيا والدين والنوفيق للطاعات والاثابة عليها والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك اسوء الاختيار والمعاقبة على المعاصي اعلم (ان الله تعالى متفضل) أى محسن (بالخلق) وهو الايجاد مطلقا (والاختراع) لاعلى مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (وهو) تعالى (متنقل) الطول هو الفضل والزيادة والمعنى متفضل (بتكليف العباد) أى جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهي فأنعم به فهو فضل منه وما عاقب عليه فهو عدل (ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه) سبحانه حاصله ان جميع الكائنات كيفما كانت على العموم كوجود العالم أو على الخصوص كوجود الانسان ووجود ما به ما يكون كماله من العقل وتيسير المطالب والصحة وسلامة القوى وبعث الرسل والثواب والعقاب كل ذلك لا يجب عليه شئ منه لا بالوجوب الشرعى ولا العقلى ولا العادى ولا غير ذلك فجميع الكائنات بالنسبة اليه على السوية وانما يخص لا احد الجانبين**

*** (الاصل الرابع) *** ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتنقل بتكليف العباد ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه

مشتبه وارادته المتعلقة بالشئ تعلق التخصيص على نحو ما تعلق به العلم بجميع ما فعل مما فيه لطف
بعبده بمحض فضل وكرم واحسان منه اليه وما فيه من تعذيب وابتلاء فمحض عدل منه اليه ولو شاء
لعكس (وقالت المعتزلة) البغداديون منهم والبصريون (وجب عليه) سبحانه (ذلك رعاية لمصلحة العباد)
اعلم انهم اتفقوا على أصل الوجوب على الله تعالى ثم اختلفوا في زعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية
الاصحح لعباده في دينهم ودنياهم فلا يجوز في حكمه تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والا آجل
الاو يطعمه فقالوا بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلفه فيجب عليه
كمال عقله وازاحة علة وخلق اللطاف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والا لآلام فهو
الاصحح له وانما ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ويجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم
تكن من الصغائر قالوا وهو الاصحح في حق الفاسق وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهو لاء أخذوا
مذاهبهم من الفلاسفة وهوان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم
يكن جوادا وقد التزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألبتة لوجوب ابتداء الخلق
وجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصحح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد
البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه كمال عقله
وازاحة علة وما يترتب على فعله من الثواب والعقاب ونقل امام الحرمين في الارشاد اجماع الثنتين
البغدادية والبصرية منهم على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده وأكمل عقله لا يتركه هملابل يجب عليه
أن يقدره ويمكنه من نيل المراد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة
انه يجب على الله تعالى فعل الاصحح في الدين وانما الاختلاف في فعل الاصحح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز
وظاهره يوهم زلا فقد يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتداء بكمال العقل لاجل التكليف
وليس ذلك مذهب الذي مذهبهم فالذي يتخلله البصريون انه تعالى متفضل بكمال العقل ابتداء ولا يجب
عليه اثبات أسباب التكليف واذا تأملت ذلك ظهر لك ان في سياتي المصنف نوع مخالفة الا أن يريد من
المعتزلة فرقة خاصة ثم أشار المصنف بالرد عليهم بأنه لو وجب شيء فاما بالايجاب الشرعي (وهو محال اذ هو
الموجب) بكسر الجيم (و) هو (الامر الناهي وكيف يهدف لايجاب أو يتعرض للزوم وخطاب) فان
هذا شأن المكلفين أي لو وجب شيء لاقتضى الحال موجبا ورتبة الموجب فوق رتبة الموجب عليه ولا
يخفى بطلانه (و) يقال لهم (المراد بالواجب أحد أمرين اما بالفعل الذي في تركه ضرر اما آجل) أي في
الآخرة عرف بالشرع (كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله) سبحانه (أو) ضرر (عاجل) أي في
الدنيا وان عرف بالفعل (كما يقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترجيح
الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك (واما) بالايجاب العقلي (أن يراد به الذي يؤدي عدمه الى)
أمر (محال كما يقال وجود المعلوم) أي ما تعلق علم الله بوقوعه (واجب) وقوعه (اذ عدمه يؤدي الى
محال وهو أن يصير العلم جهلا) ونحن نجزم ان عدم ذلك لا يلزم منه محال لذاته ولا يضره (فان أراد الخصم)
وهو المعتزلي بقوله (بأن) ابتداء (الخلق) مثلا (واجب على الله) سبحانه (المعنى الاول) وهوان في تركه
ضررا آجلا أو عاجلا (فقد عرضه) تعالى (للضرر) أي المضارة كذا في سائر النسخ وفي نسخ المسامرة
للضرر أي ولحق الضرر محال في حقه تعالى والقول به كفر وفاقا (وان أراد به المعنى الثاني) وهوان عدمه
محال (فهو مسلم) حيث نظر ان ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شيء
(لا بد من وجود) ذلك الشيء (المعلوم) وقوعه (وان أراد) الخصم (به معنى ثالثا) أي بكون ابتداء الخلق
واجبا (فهو غير مفهوم) ولا يجب عليه شيء بالايجاب العادي أيضا لما يلزم من تحتم فعله عليه فلا يكون مختارا
والعادة فعله فلم تبق شبهة الا أنه باعتبار الحسن والقبح العقليين وهو باطل كما سيأتي فثبت انه لا يجب على

وقالت المعتزلة وجب عليه
ذلك لما فيه من مصلحة
العباد وهو محال اذ هو
الموجب والامر الناهي
وكيف يهدف لايجاب أو
يتعرض للزوم وخطاب
والمراد بالواجب أحد أمرين
اما بالفعل الذي في تركه
ضرر اما آجل كما يقال يجب
على العبد أن يطيع الله
حتى لا يعذبه في الآخرة
بالنار أو ضرر عاجل كما
يقال يجب على العطشان
أن يشرب حتى لا يموت واما
أن يراد به الذي يؤدي
عدمه الى محال كما يقال
وجود المعلوم واجب اذ
عدمه يؤدي الى محال وهو
أن يصير العلم جهلا فان
أراد الخصم بان الخلق
واجب على الله بالمعنى الاول
فقد عرضه للضرر وان
أراد به المعنى الثاني فهو
مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد
من وجود المعلوم وان أراد
به معنى ثالثا فهو غير مفهوم

الله شيء بوجه من الوجوه ولما كانت المعتزلة يذهبون الى المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي الى محال
 لكن بمعنى آخر استطراد ابن الهمام خلف كلام المصنف فقال واعلم انهم يريدون بالواجب ما ثبت
 بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي الى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة والغنى
 المطلق مع انتفاء الصادق عن ذلك الفعل فترك المراعاة المذكورة مع ذلك بخلاف يجب تنزيهه تعالى عنه
 فيجب ما اقتضاه قيام الداعي أي لا يمكن أن يقع غيره لتعالیه سبحانه عمالا يليق وهذا الذي يريدونه هو
 المعنى الثاني الذي ذكره المصنف وظاهر تسليمه له انهم قصدوا المعلوم يجب وقوعه فهو صحيح ومراد
 المصنف تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط لامع موضوعه فإنه عين مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتداء
 الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي الى محال
 هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملائم لمقصود المعتزلة وان لم يكن مراده ذلك لزم أن يسلم ان كل أصلح
 للعبد يجب وقوعه له لان كل ما علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم لزعمهم المبالغة في التنزيه (وقوله
 يجب لمصلحة عباده) أي وجوب رعاية الاصلح (كلام فاسد) من أصله (فانه اذا لم يتضرر) سبحانه
 وتعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه) تعالى (معنى ثم مصلحة العباد) انما هي (في أن
 يخلقهم في الجنة) أي لو كانت الحكمة مقرونة بطلب المنفعة كما يزعمون لكان ابتداء الخلق في الجنة
 وفيه أعظم المنافع بل فيه المنفعة التي ليس في ضمنها ضرر أولى (فاما أن يخلقهم في دار البلياء) أي دار
 الدنيا مع ما في ضمنها ضرر وخوف (ويعرضهم للخطايا) والمعاصي (ثم يهدفهم) أي يجعلهم هدفا
 (لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا (وهو العرض) على الله تعالى (والحساب فما في ذلك غبطة) يغتبط
 بها (عند ذوى الالباب) وفي بعض النسخ لا ولى الالباب قال ابن الهمام عقيب هذا الكلام وأنت قد
 علمت ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال على
 زعمهم وهو اتصافه بالخل فلا يكون بهذا الوجوب معرضا للضرر كما ألزمهم به الحجة لان التعريض له انما
 يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه وليس هذا كذلك لان حاصل
 كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الاصلح لانتفاء قدرته من الاتصاف بما لا يليق به فالسبيل في دفعهم
 انما منع كل واقع هو الاصلح ان وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به أي البخل الذي زعموه فتأمل وقد استدل
 امام الحرمين على ابطال الايجاب العقلي بأنه غير معقول بالنسبة اليه فانه لا يعقل الا أن يكون باذله ملزما
 ولا يتحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى وبأن ما وجبونه على الله تعالى من ائابة العبد على الطاعات والصدقات
 الصادرة منه شكر النعمة السابقة ومن أدى ما وجب عليه لم يستحق عوضا فلا يتحقق لوجوبه وكذلك
 يلزمهم أيضا اذا أوجبوا على الباري تعالى أصل الخلق وكمال العقل وازاحة العلل واذا كان واجبا
 على الله فكيف يجب الشكر على العبد وسيأتي ايضاحه * (الاصل الخامس) * (ان يجوز على الله)
 سبحانه عقلا (أن يكاف الخلق بما لا يطيقونه) والدليل عليه ان الخلق خلقه والمالك ملكه وللعاقل
 المالك أن يتحكم في ملكه لحق مشيئته فيما ليس عليه حرج (خلافا للمعتزلة) كلهم ولبعض الاشاعرة
 والماتريدية كلهم كما سيأتي بيان ذلك ثم استدلل المصنف عليه فقال (ولو لم يجز ذلك) أي تكليف
 العبد بما لا يطيقه (لاستحالة سؤال دفعه) قياسا على سؤال الرؤية من موسى عليه السلام (وقد سألوا
 ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) وانما يستعاض عما وقع في الجملة (و) دليل آخر على ذلك
 نقول (لان الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بان أباجهل) عمرو بن هشام القرشي لا يصدق (ثم أمره
 بأن يصدق في جميع أقواله) وثم هنا الترتيب الذي كرى لان كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الاخبار
 بعدم ايمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا عن الاخبار وفي كلام الآمدي وغيره أبو لهب
 بدل أبي جهل (وكان من جملة أقواله انه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق وهل هذا الامحال

وقوله يجب لمصلحة عباده
 كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر
 بترك مصلحة العباد لم يكن
 للوجوب في حقه معنى ثم
 ان مصلحة العباد في أن
 يخلقهم في الجنة فاما أن
 يخلقهم في دار البلياء
 ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم
 لخطر العقاب وهو العرض
 والحساب فما في ذلك غبطة
 عند ذوى الالباب * (الاصل
 الخامس) * أنه يجوز على
 الله سبحانه ان يكاف الخلق
 بما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة
 ولو لم يجز ذلك لاستحالة
 سؤال دفعه وقد سألوا ذلك
 فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا
 طاقة لنا به ولان الله تعالى
 أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم
 بان أباجهل لا يصدق ثم
 أمره بان يأمره بان يصدق
 في جميع أقواله وكان من
 جملة أقواله أنه لا يصدق
 فكيف يصدق في انه
 لا يصدق وهل هذا الامحال

(وجوده) وفي محجة الحق لابي الخير القزويني فان الله تعالى كلف بألوهية الإيمان بالقرآن ومن جملة ما أنزل في القرآن انه لا يؤمن في قوله تعالى سيصلى نار اذات لهب فكأنه كلفه الإيمان بأنه لا يؤمن وأيضا فان فائدة التكليف بيان أماره الثواب والعقاب ولا استحالة في جعل امتناع ما لا يطاق أماره العقاب اه وأيضا فتحصيل الإيمان مع العلم بعدمه أمر يجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود الايقان مع العلم ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة كفاي المطالب العلوية وقال ابن التلمساني وأقرب ما يدل على جوازه أن الله تعالى كلف الكفار بالإيمان بالاجماع وقد علم من بعضهم عدم الإيمان وأخبر بذلك ومع ذلك فممتنع وقوع الإيمان منهم اذ لو وقع للزم انقلاب العلم جهلا ولزم الخلف واجتماع الضدين ولا فرق بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره اه وفي النوادر للإمام أبي الحسن الأشعري تكليف ما لا يطاق جائز وان الله لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفها ولا مستحيلا وفي الارشاد للإمام الحرميين فان قيل ما يجوز تمويه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا عند شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى أمر أبا لهب بان يصدق ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه وقد أخبر عنه بأنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدق به بأن لا يصدق وذلك جمع بين النقيضين ومثله في المطالب العلوية للرازي فهذه أدلة الاشاعرة والمسئلة مختلف فيها فالذي رواه الحافظ أبو محمد الحارثي في الكشف والظهير المرغني وحافظ الدين الكردي وأبو عبد الله الصميري كلهم في المناقب من رواية يوسف بن خالد السمتي أن الامام أبا حنيفة رضي الله عنه قال والله لا يكاف العباد ما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يعلمون وفي عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي ولم يكفهم الله الا ما يطيقون ولا يطيقون الا ما كلفهم به فهذه النصوص صريحة في عدم جواز تكليف ما لا يطاق وعليه جمهور المعتزلة واختاره الامام أبو اسحق الاسفرايني كفاي التبصرة وغيرها وأبو حامد الاسفرايني كفاي شرح السبكي لعقيدة أبي منصور وقد تقدم في أول الكتاب قول ابن السبكي

وجوده

قالوا ليس بجائز تكليف ما * لا يستطيع فتي من الفتيان

وعليه من أصحابنا شيخ العرا * ق ووجه الاسلام ذوالاقتان

ثم قال مسئلة تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقيين ووجه الاسلام الغزالي وابن دقيق العيد اه قلت وأبو القاسم القشيري كبرأيته في رسالته اعتقاد السنة من تأليفه وذكر ابن السبكي حجة الاسلام الغزالي من الموافقين محل تأمل فانك ترى انه على ظاهر كلام الاشاعرة ولم يخالفهم ولعله في كتاب آخر غير هذه العقيدة ولنا من النقل قوله تعالى لا يكاف الله نفسا الاوسعها أي طاقتها ووجه الدلالة انه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو محال فالزموم مثله كما في التلويح ومن العقل أن تكليف العاخر بالفعل سفه في الشاهد كتكليف الاعمي النظر فكذا في الغائب ولان فائدة التكليف الاداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكأنه اذا كان محال لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء وهو انما يتحقق في أمر لو أتى به يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه وذا فيما يتصور وجوده لا فيما ممتنع وجوده وقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به استعانة عن تحميل ما لا يطاق نحو أن يلقى عليه جدارا أو جبلا لا يطيقه تعذيبا فيموت به ولا يجوز أن يكفه تحمل جبل بحيث لو فعل يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه لانه يكون سفها وقوله تعالى أنبؤني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين مع عدم علمهم بذلك ليس بتكليف بالانباء بل هو خطاب تعجيز وهو عبارة عن توجيه صيغة الامر بما يظهر عجز المخاطب وهو ليس بأمر حقيقة عند المحققين وهذا كما مر الله تعالى المصورين باحياء الصور يوم القيامة فانه ليس بتكليف بل هو نوع تعذيب لهم وهذا لانه يكون في دار الآخرة وهي ليست بدار تكليف بل هي دار جزاء والكلام في تكليف ما لا يطاق وقولهم كلف أبا جهل بالإيمان وعلم انه لا يؤمن وخلاف ما هو معلوم الله

تعالى محال فكان تكليف ما لا يطاق اذ لو قدر على الايمان لقدرة على تغيير علمه وهو محال قلنا المحال ما لا
 يمكن تقدير وجوده في العقل والجائز ما يمكن تقدير وجوده في العقل وعلم الله تعالى بعدم الشيء الممكن في
 ذاته لا يجعله ممتنعاً لذاته ولا يمنع عنه أن يكون مقدور قادر لانه انما يقدر وجود الشيء وعدمه بالنظر
 الى ذاته لا بالنظر الى علمه ألا ترى انا نقول العالم جائز الوجود مع علمنا بان الله تعالى علم وجوده لانه
 بالنظر الى ذاته جائز الوجود والعدم ولو جاز أن يصير الشيء واجب الوجود لعلمه تعالى بوجوده أو ممتنع
 الوجود لعلمه تعالى انه لا يوجد لم يكن لما هو جائز الوجود تحقق وبطل تقسيم العقلاء بالواجب والجائز
 والممتنع وقد قالوا لا نزاع في الممتنع لغيره وانما النزاع في الممتنع لذاته كذا في شرح العمدة للنسفي وقال
 القونوي في شرح عقيدة الطحاوي وقد نقل عن أبي الحسن الأشعري انه جائز عقلاً ثم تردداً صحابه انه
 هل ورد الشرع به فن قال بوروده احتج بأمر أبي لهب بالايمان فانه تعالى أخبرانه لا يؤمن وانه سيصلي
 النار ثم كان مأموراً بالايمان بجميع ما أخبر الله تعالى ومن جلته أن يؤمن بأن لا يؤمن وهذا تكليف
 بالجمع بين الضدين وكذا أخبرانه سيصلي النار وعلم به ولو آمن لما كان ممن يصلي النار وكان الامر
 بالايمان أمراً بالجهل والكذب وذلك محال فكان ذلك أمراً بما يستلزم المحال والجواب ان كان الامر
 بالايقان وبصدق الله تعالى في خبره انه لا يؤمن أمراً بالجمع بين الضدين فلان سلم بانه مأمور بذلك
 وانه عين النزاع ثم نقول خلاف معلوم الله تعالى وخلاف خبره وان كان مستحيل الوقوع بالنسبة الى
 العلم والخبر كالجمع بين الضدين ولكنه ممكن مقدور في نفسه ولا منافاة بين القولين لان معنى قولنا انه
 ممكن مقدور في نفسه ان القدرة صالحة ولا تتقاصر عنه القدرة حسب قصور القدرة عن الجمع بين الضدين
 ثم ما علم الله تعالى وأخبرانه لا يقع لا يقع قطعاً كاجتماع الضدين غير أن اجتماع الضدين لم يقع لاستحالة
 في نفسه لا تتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه وخلاف ما علم أو أخبر لم يقع أيضاً لاستحالة في نفسه بل
 لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه ثم انه تعالى لا يعاقب أحداً على ما علم منه دون وقوعه منه فعلا وكسبا
 وقد وقع في علم الله تعالى أن أبا لهب مستوجب النار بكفره فكان التكليف في حقه فتنه والتزاماً بالحق
 وفي حق المطيعين رافة ورجة ونعمة اه وفي أمالي الامام أبي حنيفة والله لا يعاقبهم بمالم يعلموا ولا يسألهم
 عما لم يعلموا ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما فيه وفي الفقه الا كبر يعلم من يكفر
 في حال كفره كافر او اذا أخر بعد ذلك علمه علمه مؤمن في حال ايمانه وأمنه اه وفيه اشارة الى أن التكليف
 لا يتعلق الا بما هو مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله بمعنى ترتب العقاب على تركه فان العقاب
 لا يليق في الحكمة الاعلى ما يتمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه فلا يكلف العباد ما لا يطيقون
 ولا يطلب دفعه على الحقيقة وسؤال دفعه بمعنى طلب الاعلاء عما يشق أو عن العقوبة واليه أشار بقوله
 ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترك بما
 لا يمكن ولا يعلم ايقاعه بجمع النقيضين فلا تكليف به في تكليف أبي لهب بالايمان لانه قبل الاخبار
 بعدم ايمانه مكاف بالايمان الاجالى فلا يلزم جمع النقيضين أصلاً وكذا بعد الاخبار بعدم ايمانه اذ
 غاية ما نزل في حقه سيصلي نار اذا أت لهب وهو لا يتنى ايمانه لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لنفسه
 ولو سلم فهو كاخباره نوحاً بقوله ان يؤمن من قومه ان الامن قد آمن وحينما علم ذلك وحقت كلمة العذاب
 امتنع التكليف لعدم الفائدة كما في مرصاد الافهام للبيضاوي واختاره العبد في شرح المختصر والى ان
 علم الله بعدم الايمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختياره اليه ويتعلق الامر به بمعنى صرف القدرة
 والاختيار اليه لا مكانه في نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد اليه كافي التوضيح فلا يستلزم الامر بتحصيله
 مع العلم بعدمه الامر بجمع الوجود والعدم وقال الملا على في شرح الفقه الا كبر الاستطاعة صفة
 يخلقها الله تعالى عند اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات وقد يراد به سلامة الاسباب

والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات لا بمعنى
الاول مع أن القدرة سالحة للضدين عند أبي حنيفة حتى أن القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر
قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق
النم والعقاب من هذا الباب وأما ما يمنع بالغير بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كما يمان
الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه فليس
التكليف به تكليفا بما ليس في وسع البشر نظرا الى ذاته ومن قال انه تكليف بما ليس في وسع البشر فقد
نظر الى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وارادته بخلافه وبالجملة لولم يكلف العبد به لم يكن تارك المأمور
عاصيا فلذا عد مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه
وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة بالحادث في نفسه والالم يوجد عقبيه وهذا
نزاع لفظي عند أرباب التحقيق والله ولي التوفيق اهـ* (تنبيه)* وعلى القول بتجوز تكليف مالا
يطاق كما هو مذهب المصنف يسقط ايراد من أورد عليهم من المعتزلة انه اذا كان لا يقع في الوجود الا
مراده وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم
فعله في التحقيق ليس الارادة تعذيبه ابتداء بلامخالفة وهذا أيضا في نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه
الله تعالى عن ذلك وحصل الجواب أن هذا غير وارد من أصله لانهم قد يجوزون عقلا ما استبعدتموه
قال ابن الهمام وعلى القول بانه وان جاز عقلا فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق أن
عقابه انما هو على مخالفته مختارا غير مجبور فان تعلق الارادة بعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره
فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للارادة في شيء منه فسكانه كلف من علم منه عدم الامتناع فوقع منه
ما علمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم ينسب اليه ظمنا بذلك اتفاقا لعدم تأثير العلم في
ايجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف في اتيانه بذلك وان كان لا يوجد المعلوم فكذا
التكليف بما تعلق به الارادة بخلافه اذا كانت الارادة لا أثر لها في ايجاد كالعلم والتأثير في ايجاد
خاصية القدرة دون العلم والارادة الا انها تؤثر على وفق الارادة والعلم الالهي متعلق بأن ستكون
كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق تلك الارادة متأثرا عن قدرة الله تعالى والله أعلم
* (فصل)* قد أورد المصنف في اثبات هذا الاصل دليلين عقليين الاول استحالة سؤال الدفع والثاني
بيان حال أبي جهل وقد تقدم الجواب عنهما وقرر ابن الهمام في نقضهما على طبق ما ذكرنا فلنورد
سياقه لما فيه من الاشارات ما لم يتقدم ذكرها تكثيرا للفائدة قال في نقض الدليل الاول لا يخفى انه ليس
دالا في محل النزاع وهو التكليف اذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمل جيبلا فيموت اظهار العجزه
اما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الايلاء للعبد بقصد العوض وجوبا وأما عند الحنفية فتفضلا
بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصاب ولا يجوز أن يحمل جيبلا بحيث اذا لم يفعل يعاقب قال تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلا من الاشاعرة الى امتناعه
سمعا وان جاز عقلا و اراد الحنفية لهذا النص لا بطلان الدليل الثاني فانه لو صح بجميع مقدماته لزم
وقوعه وهو خلاف صريح النص لا على الاستدلال به على عدم جوازه منه تعالى لان ذلك بحث عقلي
مبنى على أن العقل يستقل بادرالصفة الكمال وضدها فهذا نقض اجالي اذ لم يرد على مقدمة مبينة
ويوضح ذلك أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين
ومستحيل عادة لا عقلا كالطيران من الانسان والتكليف بحمل الجبل ومستحيل لتعلق العلم الازلي
بعدم وقوعه أو اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كما يمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى

بأنه لا يؤمن والمراد بما لا يطاق هو المستحيل لذاته أوفى العادة إما المستحيل باعتبار سبق العلم الأزل
 بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختارا فهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة بلا خلاف في وقوعه كتكليف
 أبي جهل واضربه بالامان مع العلم بعدم ايمانه والاخبار به لانه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا في
 جبره على المخالفة اهـ * استطراد * خلف عبارة ابن الهمام قال الملا على في شرح الفقه الا كبر مراتب
 ما ليس في وسع البشرات بانه ثلاث أقصاها أن يتمتع بنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعداد
 القديم وهذا لا يدخل تحت القدرة القديمة فضلا عن الحادثة وأوسطها أن لا تتعلق بها القدرة الحادثة
 أصلا تخلق الاجسام أو عادة كحمل الجبل والصعود الى السماء وأدناها أن يتمتع لتعلق علمه سبحانه
 أو ارادته بعدم وقوعه وفي جواز التكليف بالمرتبة الاولى تردد ولا نزاع في عدم الوقوع وجواز الثانية
 مختلف فيه ولا خلاف في عدم الوقوع ووقوع الثالثة متفق عليه فضلا عن جوازها اهـ وزاده وضوحا
 صاحب اشارات المرام فقال وتحرر بر محل النزاع أن ما لا يطاق عندهم اما أن يكون ممتنعاً لذاته أو
 لغيره بان يكون ممكناً لنفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لا تنفاء شرطه أولاً يجوز وقوعه عنه
 لوجود مانع عنه من علم الله تعالى انه لا يقع أو اخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف بالقسم الاخير
 لتكليف العصاة والكفار لكنه ليس تكليفاً بما لا يطاق عندنا لان العبد قادر على القصد وصرف
 الاختيار اليه والاخبار بالشئ تابع للعلم التابع للمعلوم في الماهية وأما القسمان الاولان فمهورهم
 على عدم وقوع التكليف بهما والآيات ناطقة به ويجوز عند بعضهم وقال بعضهم بجواز التكليف
 بالقسم الثاني دون الاول وبعضهم بوقوعه بما يرجع الى القسم الاول كما ذكره الامد وغيره فلا إجماع
 على عدم التكليف به كافي ولا ينحصر الجواز عندهم على الثاني بل صرح البيضاوي في مرصاد الافهام
 بانه انما النزاع في الممتنع لذاته وليس منسوبا الى الاشعري لقوله بعدم تأثير قدرة العبد والله أعلم
 (الاصل السادس أن الله عز وجل ايلام الخلق) بأنواع الآلام (وتعذيبهم من غير جرم) منهم
 (سابق) على الايلام (ومن غير ثواب) لاحق له في الدنيا ولا في الآخرة ومعنى كون ذلك انه جائز
 عقلا لا يقع منه تعالى (خلافاً للمعتزلة) حيث لم يجوزوا ذلك الابعوض لاحق أو جرم سابق قالوا والا
 لكان ظلماً غير لائق بالحكمة وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدوراً له ولذلك أوجبوا على الله تعالى
 أن يقتص بعض الحيوانات من بعض وقد أشار المصنف الى الجواب بقوله (لانه) أي الرب تعالى
 (متصرف في ملكه) بكسر الميم أي مطلقاً (ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه) فليس لاحد من خلقه
 عليه سحر لان الخالق ملكه وقولهم والا لكان ظلماً فالجواب أن الملازمة ممنوعة واليه أشار المصنف
 بقوله (والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير) أوفى غير الملك (وهو محال على الله تعالى فانه
 لا يصادف لغيره ملكاً) ولا يخرج عن ملكه شئ (حتى يكون تصرفه فيه ظلماً) ومن معاني الظلم أيضاً
 مجاوزة الحد ووضع الشئ بغير محله بنقص أو زيادة أو عدول عن زمنه ومجاورة الحق الذي يجري مجرى
 نقطة الدائرة وكل ذلك محال على الله تعالى (واذا بطل) استدلالهم قلنا (يدل على) ما قلنا من (جواز
 ذلك) الايلام من غير عوض ولا جرم (وجوده) أي وقوعه وذلك الواقع ما يشاهد من أنواع البلاء
 بالحيوان من الذبح والعقر والحراثة وجر الاثقال وتحميلها اياه واليه أشار المصنف بقوله (فان ذبح
 البهائم) وهي المأكولة التي لم تتوحش وعقر الصيد وما في معناه (ايلام لها وماصب عليها من أنواع
 العذاب من جهة الآدميين) من جل الاثقال عليها واتعابها بجريها (لم يتقدمها جرم) (فان قيل) ذلك
 (فان قيل) من طرف المعتزلة (ان الله تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويجازيها على قدر ما قاسته من
 الآلام) اما في الموقف كما قال بعضهم أوفى الجنة بان تدخل الجنة في صورة حسنة بحيث يلبذ برؤيتها
 على تلك الصورة أهل الجنة فتنال نعيم الجنة في مقابلة مالها من الآلام أو انها تكون في جنة تخصها أي

(الاصل السادس) ان الله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة لانه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً ويدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهائم ايلام لها وماصب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمها جرم فان قيل ان الله تعالى يحشرها ويجازيها على قدر ما قاسته من الآلام

تنال نعمها على حسب مذاهم المختلفة في ذلك قالوا (ويجب ذلك على الله سبحانه) وتعالى (فنعول) في الجواب ذلك الذي ذكرتم من جزائهم بتفصيله لا يوجب العقل ولا شيئا منه وان يجوز له ولم يرد به سمع يصلح مستندا للجزم بوجوب وقوعه في الآخرة فلا يجوز الجزم به و (من زعم انه يجب على الله تعالى احياء كل غلة وطئت) تحت الارجل (وكل بقعة) أي بعوضة (عركت) بالأيادي وفي معناها البرغوث والناموس ونحوهما كالقمل وغيره (حتى يشبهها على آلامها) ويجازيها (فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر لكونه واجبا عليه) كما زعموا (ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال) وهذا هو الوجوب العقلي (وان أريد به غيره فقد سبق) قريبا (انه غير مفهوم فاذا خرج عن المعاني المذكورة للواجب) وفي حجة الحق لا يبيح القزويني وجوز ايلام البري من الله تعالى كالبهائم والاطفال من غير تعويض خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز ايلام البري من الله تعالى كالبهائم والاطفال من غير تعويض في دار الآخرة أولا اعتبار غيره وهذا لا يصح ان ايلام البري غير مستحيل ولا يفضي الى استحالة فيكون جائزا والله تعالى قادر على التفضل بمثل العوض فأى حاجة الى سبق ايلام وهذا كمن أراد ان يعطى انسانا شيئا فيؤديه ثم يعطيه فهذا لا يجوز عندهم اه وفي التذكرة الشريفة لابن القشيري ولو قبح منه ايلام البري من غير تعويض وتعرض لاسنى المنازل لقبح ان يبيع ذبح الحيوانات وتسخيرها وان لا يؤلم الحيوانات ويميتها ومن صار الى ان البهائم والحشرات تستحق على الله تعالى غدا جنانا ونعما فقد أصيب في عقله اه وأما ما رواه أحمد باسناد صحيح يقتضى للحنان بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لا تؤذن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجماء من الشاة القرناء فالمراد بالاعتصاف المذكور ان يدخل الله تعالى عليهما من الآلام في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا أو بقتل حقيقة وذلك لا يمنع العقل عندنا لكن لا نوجب له أي لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما يقوله المعتزلة وهذا أولى من القول بأنه خبر آحاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتمد في العقائد فتأمل وفي شرح الامع لابن التلمساني ومما يعظم وقعه على القائلين بالتعويض والتعويض موجهي الاصلح والصالح على الله تعالى ايلامه للبهايم والاطفال فكيف يحسن منه تعالى ذلك مع حكمهم بقبحه فصارت البكورية وهم أصحاب أبي بكر بن عبد الواحد الى انها لا تتألم وهو جحد للضرورة وصارت الشنوية ان ذلك لا يصدر الا من فاعل الشر وصار جماعة من غلاة الروافض وغيرهم الى التزام التناسخ وقالوا انما حسن ذلك من حيث استحقته بجرائم سابقة اقترفتها في غير هذه القوالب فنقلت الى هذه القوالب عقوبة لها ومن أصولهم انها مدركة عامة بما هي فيه من العقوبة على الزلات وأما جهور المعتزلة فيحكموا بانها انما يحسن من الله تعالى اما بطريق العتاب بجريمة سابقة أو بالتزام التعويض فقبل لهم اذا كان الباري قادرا على ابطال مثل ذلك العوض بدون الايلام فكيف يحسن منه الايلام فقالوا الان ما يكون عوضا يزيد على ما يقع به النقل ابتداء فهو أصح لهم قالوا ثم العوض المستحق بالطاعة يزيد على المستحق بالايلام وجميع ذلك يقتضي نسبة الله تعالى الى العجز عن ان يوجد مثل العوض ابتداء

* (فصل) * وحاصل ما في المسامرة وشرحه ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه أشد من تعذيب المحسن المذكور وهم في ذلك مخالفون للاشاعرة القائلين بان الله تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصي ولا يكون ظمما كما صرحتم منعهم ذلك ليس بمعنى انه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته فهو من باب التزهات هذا في التجوز عليه تعالى عقلا وعدمه أما الوقوع فمقطوع بعدمه غير انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه وعند الحنفية والمعتزلة لذلك الوعد ولقبح خلافه ثم نقل عن أبي البركات النسفي صاحب العمدة ان تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عند الاشاعرة الا ان السمع ورد بخلافه فمستنع

ويجب ذلك على الله سبحانه
فنقول من زعم انه يجب
على الله احياء كل غلة
وطئت وكل بقعة عركت
حتى يشبهها على آلامها
فقد خرج عن الشرع
والعقل اذ يقال وصف
الثواب والحشر بكونه
واجبا عليه ان كان المراد
به انه يتضرر بتركه فهو
محال وان أريد به غيره
فقد سبق انه غير مفهوم
اذا خرج عن المعاني
المذكورة للواجب

وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر الحنفية لا يجوز قال ابن الهمام وقول الاشعرية أحب الى ولكن اذا
أريد بالموثنيين الفسقة لجواز ان يعذب الفاسق على الذنب الذي أصر عليه الى ان مات أبدا كالكفر على
ما ذهب اليه المعتزلة من تأييد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا ولا انصوص الواردة بتفضيله تعالى بخلافه
اذ لا مانع من ذلك عقلا ولا ان تخليد الكافرين في الجنة لوقوعه لكان من باب العفو وهو جائز في
نظر العقل الا ان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافا
للاشعرية في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان كامتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهب لان
عدم جواز العفو عن الكفر بان يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا ونحن
لا نقول بامتناع العفو عن الكفر عقلا بل سمعنا كالأشعرية وظنهم انه منافي للحكمة لعدم المناسبة غاها
وقولهم تعذيب الكفار واقع لا محالة بالاتفاق فيكون وقوعه على وجه الحكمة فعدم التعذيب على
خلافها قلنا مناسبة الشيء الواحد للضدين ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك اعدوه
اذ ظفربه تشبها لما عنده من الحق عليه وعفوه عنه اظهر العدم الالتفات اليه بتحقيق الشأن وقدمنا انه
يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق ليتشقي بالعقاب فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في
حقه تعالى ثم قال هذا الذي ذكرنا يرجع الى أمر الآخرة أما في الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم في
وقوع الايلام فيها كما هو مشاهد بل النزاع في ايجاب العوض باعتبارها والحنفية لا يوجبونه على الله تعالى
وفاقا للاشعرية وخلافا للمعتزلة والحنفية كالاشعرية يعتقدون وقوع الايلام في الدنيا بحكمة الله سبحانه
فقد تدرى على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات وقد تظن كتطهير النفس من أخلاق لا تليق
بالعبودية لقمع آثارها من حسد وكبر وبطر وقسوة وغيرها فانها تقتضي التعدي بايذاء ابناء النوع
فسبب على المتعدي الالم الحسى في بدنه والمعنوي بقبض الرزق وشدة الفقر لئلا يضرع اولاده في رفع تلك
الاخلاق فيتحقق بوصف العبودية لغير الربوبية ويكون الايلام في الدنيا ايضا ابتلاء أحد المتغربين
بالآخرة ان كان المبطل به مكافا فيرتب في حقه أحكام كظلم انسان مثله أو ظلم بهيمة قال مشايخ الحنفية
خصوصا البهيمية أشد من خصوصية المسلم يوم القيامة لخصوصية الذي وقد لا تدرى الحكمة في الايلام كما في
ايلام البهائم والاطفال الذين لا يتميز لهم بالامراض ونحوها فتحكم بحسنه قطعا اذ لا يبيع بالنسبة اليه تعالى
وفاقا ونعتقد فيه قطعا بحكمة الله تعالى فصرت عقولنا عن دركها فيجب التسليم له فيما يفعله ويجب اعتقاد
الحقيقة في فعله اذ هو تصرف فيما عاك ويوجب ترك الاعتراض له الحكم وله الامر لا يستل عما يفعله وهم
يسألون والله أعلم

(الاصل السابع) انه تعالى
يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب
عليه رعاية الاصلح لعباده
اما ذكرناه من أنه لا يجب
عليه سبحانه شيء بل لا يعقل
في حقه الوجوب فانه
لا يستل عما يفعله وهم
يسألون

(الاصل السابع) (انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء) فلو أدخل جميعهم الجنة من غير طاعة سابقة
منهم كان له ذلك ولو أورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك لانه تصرف مالك الاعيان في
ملكه وليس عليه استحقاق ان أناب بفضله يثيب وان عذب فلحق ملكه يعذب (فلا يجب عليه رعاية
الاصح لعباده كما ذكرناه) في الاصل الرابع وتقدم الكلام عليه هنالك (من انه لا يجب عليه سبحانه
شيء) لا عقلا ولا عادا (بل لا يعقل في حقه الوجوب) مطلقا (فانه) تعالى (لا يستل عما يفعله)
بحكم ربوبيته وملكه لكل شيء الملك الحقيقي (وهم يسألون) بحكم العبودية والمالوكية لاقتضاها
ان العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولا يمكنه ان يلزم مولاه ويوجب عليه شيئا وقال جمهور المعتزلة
ما هو الاصلح للعبد يجب على الله تعالى ان يفعل بالعبد ويعطيه ولو أخر ولم يعطه مع انه لم يتضرر به ولو أعطى
والعبد ينتفع به لكان بخيلا وقال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه لا يجب على الله تعالى
رعاية الاصلح في حق العبد ولكن يجب عليه ان يفعل ما هو المصلحة ولا يجوز ان يعمل ما هو المفسدة وعندهم
ليس بمقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لا آمنوا ولو كان في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم لكان بخيلا

ظالمات غاية ما يقدر عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه وفعل لكل عبس مؤمن أو كافر غاية ما هو في مقدوره من مصلحة وكما فعل النبي صلى الله عليه وسلم غاية ما هو في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله وليس له على النبي صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبي جهل ولو كان ذلك لكان ظالما فيما فعل جابر بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له ألبتة هكذا نقله النسفي في العمدة عنهم وقال ابن التلمساني في شرح الجمع اختلاف البغداديون منهم والبصريون مع اتفاقهم على أصل الوجوب على الله تعالى فزعم البغداديون أنه يجب على الله تعالى رعاية الأصل لعباده في دينهم ودنياهم فلا يجوز في حكمه تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل الاو يفعله فقالوا بناء على هذا الأصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه أنه يكافه فيجب عليه اكمال عقله وازاحة علة وخلق اللطاف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والآلام فهو الاصلح له واذا ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد وتجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم تكن من الصغائر قالوا وهو الاصلح في حق الفاسد وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهو لا يأخذوا مذاهبهم من الفلاسفة وهو ان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادا وقد ألزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألبتة ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصلح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبده فيجب عليه اكمال عقله وازاحة علة وما يترتب على فعله من الثواب والعقاب وهو مبني على مسئلة التحسين والتقبيح وهو باطل كما سيأتي والمبني على الباطل باطل ومن مشهور دفع المعتزلة بابطال ما زعموه مناظرة شيخ السنة أبي الحسن الاشعري مع أبي علي الجبائي رأس أهل الاعتزال في أوخر الاثلاثمائة أو ردها صاحب المواقف وغيره والرازي في تفسيره وهي مذكورة في أول شرح العقائد النسفية وقد أشار اليهما المصنف حكاية بالمعنى بقوله (وليت شعري) أي علمي (ما) ذا (يجب المعتزلي في) اثبات (قوله ان الاصلح واجب عليه) تعالى أي رعايته (على مسئلة نفرضها) أي نقدرها (عليهم وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي) أي صغير (مات مسلما) وانما قيد بذلك بناء على ان أطفال الكفار لا يدخلون النار (وبين بالغ) وهو الذي بلغ أشده فصار مكلفا (مات مسلما) أي طائعا (فان الله تعالى يزيد في درجات البالغ) ويرفعه (ويفضله على الصبي) المذكور (لانه تعب بالاعمال و) الاجتهاد في (الطاعات بعد البلوغ) الذي هو من التكليف (ويجب عليه) تعالى (ذلك) أي آثابه المطيع (عند المعتزلي) على حسب أصولهم في رعاية الاصلح (فلو قال الصبي) المذكور (يارب لم رفعت منزلته على) وزدته في الدرجات (فيقول) الله تعالى (لانه بلغ) سن التكليف وتوجه اليه الامر والنهي (واجتهد في الطاعات) وأقلع عن المنهيات (فيقول الصبي) اذ ذاك رب (أنت أمتني في سن الصبا) وأوان الطفولية (فكان يجب) عليك (أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد) في الطاعة فأنا لمنزلة رفيعة مثله (فقد عدلت) أي حرت (عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دوني فلم فضله) على (فيقول الله) تبارك و (تعالى) لذلك الصبي (لاني علمت انك لو بلغت) سن التكليف (لاشركت بي) (أو عصيت) أمرى (فكان الاصلح لك الموت في) سن (الصبا هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل وعند هذا ينادي الكفار من درجات لطى) وهو اسم طبقة من طبقات جهنم واستعمال الدرجات فيها كاستعمال الدرجات في الجنة (ويقولون) جميعا (الهنا أمة علمت اننا اذا بلغنا أشركا) أو عصينا (فهلا أمتنا في) سن (الصبا فانا قد وضيئنا بمادون منزلة الصبي المسلم فيما ذابح عن ذلك) السؤال (وهل يجب عند هذا الا القطع والجزم) بأن الامور الالهية بمافيهما من خفايا الحكم والاسرار (تعالى) وترفع (بحكم الجلال) وهو احتجاب الحق عنا عزته (عن أن توزن بميزان الاعتزال) المسائل عن سمات الاعتدال

وليت شعري بما يجب المعتزلي في قوله ان الاصلح واجب عليه في مسئلة تعرضها عليه وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ ماتا مسلمين فان الله سبحانه يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي لانه تعب بالاعمال والطاعات بعد البلوغ ويجب عليه ذلك عند المعتزلي فلو قال الصبي يارب لم رفعت منزلته على فيقول لانه بلغ واجتهد في الطاعات ويقول الصبي أنت أمتني في الصبا فكان يجب عليك أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد فقد عدلت عن العدل في التفضل عليه بطول العمره دوني فلم فضله فيقول الله تعالى لاني علمت انك لو بلغت لاشركت أو عصيت فكان الاصلح لك الموت في الصبا هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل وعند هذا ينادي الكفار من درجات لطى ويقولون يارب أما علمت اننا اذا بلغنا أشركا فهلا أمتنا في الصبا فانا قد وضيئنا بمادون منزلة الصبي المسلم فيما ذابح عن ذلك وهل يجب عند هذا الا القطع بان الامور الالهية تتعالى بحكم الجلال عن أن توزن بميزان الاعتزال المسائل عن سمات الاعتدال

*** (تنبيه) *** هذه المسئلة المفروضة أوردناها ابن الهمام في المسامرة وجعلها مناظرة بين الأشعري والجبائي قال وكان يتلذذ له على مذهبه فتاب وصار اماما في السنة فقال الأشعري للجبائي أرايت لو أن صيبا مات الخ وفيه ان قوله فيقول الله عز وجل لانه بلغ واجتهد هو جواب الجبائي وعند هذا ينادي الكفار الخ هو رد الأشعري على الجبائي وفي آخره فانقطع الجبائي وتاب الأشعري عن الاعتزال وأخذ في نقض قواعد المعتزلة وهو أظهر مما في المواقف وأول شرح العقائد ناطره في ثلاثة أخوة مات أحد هم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا وألزمه في قول العاصي يارب لم تمتني صغيرا الثلاث أعصى لك أمرا فلا أدخل النار لما يتخيل ان لهم رفع الالزام به بان امانته للصغير في صغره للعلم بانه لو بلغ لكفر وأضل غيره فأمانته لمصلحة الغير سيما اذا كان الغير كثير الظهور رجحانه وليس في ابقاء العاصي ذلك كما تصدى أبو الحسن لرفع الالزام به عن شيخه الجبائي بعد أربعة أدوار أو أكثر لكنه تحكم كافي التفسير الكبير ويلزمهم منع النفع عن لاجنابه له لا صلاح غيره وهو ظلم عند هم فان مذهبهم وجوب الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم كافي شرح العضدية وانه لو منعه لذلك فكيف لم يمت قبل البلوغ فرعون وزرادشت وغيرهما من المضلين لا صلاح كثير من العالمين كافي التبصرة وشرح المقاصد فلا وجه لما قيل ان للجبائي ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصل آخره وجبه بالنسبة الى شخص آخر فاعله كان امانته الاخ الكافر موجه لا كافر أبو به وأخيه الكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياتهم فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له لعله كان في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الكثيرين فات الاصلح واذا تأملت ماذا كرت ظهر لك ان المصنف أعرض عن هذه المناظرة وقابها في صورة أخرى مفروضة لا تطابق مقصوده عليها ويقرّب من هذا سياق ابن التماساني في شرح اللمع حيث قال وقد ألزمهم الاصحاب فبين امانته الله صغيرا وفيه حرمانه ما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل فان قالوا علم الله منه انه لو بلغ وكلفه لما آمن قانما يلزمكم أن يمت الله تعالى سائر الكفار دون البلوغ لعله انهم لا يؤمنون فهو أصلح لهم من ابقائهم وتخليد هم في النار اهـ وسياق النسبي في الاعتماد ثم يقال لهم صبي عاش حتى بلغ وأسلم وختم بالاسلام وصبي مات في صغره وصبي بلغ وكفر وارثه بعد الاسلام فلم أبق الصبي الا قول فان قالوا لانه أصح له فانه ينال باسلامه وما أتى به من الطاعات الاجر العظيم قيل لم لم يبق الثاني فان قالوا لان ذلك أصح له لانه تعالى علم انه لو بلغ لكفر واستحق الخلود في النار فكانت امانته صغيرا أصح له قيل لهم لم لم يمت الثالث كما مات الثاني ولا انفصال لهم عن هذه البينة فتأمل

*** (فصل) *** ومن أجوبة المتأريدية في الرد عليهم من النقل والعقل أما الاولى فقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لا آمنوا لم تكن لهذه الآية فائدة ادعاء قدرة ومشيئة ليستاله كفعل المتكاف الذي يتخلى بما ليس فيه وقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ففي الآيتين دليل على بطلان القول بالاصح اذ عند هم كل ما يفعله تعالى عليه أن يفعل كذلك في الحكمة وكل من فعل ما عليه فعله فانه لا يوصف بالفضل والافضل فقطضي مذهبهم لا يكون من الله تعالى تفضيل لبعض الرسل وهو خلاف النص وبالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولو أراد الله تعالى بالتملة صلاحا ما أنبت لها جناحا والحديث صحيح من رواية علي رضي الله عنه وبالوجود فان الله تعالى فعل بالكافر مالا صلاح له فيه بل فيه مفسدة حيث أبقاه الى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه بأنه لا يؤمن بل يكفر ولا شك أن امانته في صغره وعدم تمييزه أصح له اذ علم انه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله وكذا من عاش مدة على الاسلام ثم ارتد بعد ذلك فان بقاءه مع علمه بانه يرتد ليس بمصلحة له وقد فعل ذلك ولو كان تعالى قبض روحه

قبل ارتداده بساعة لكان أصح له وكذا إبقاء الكافرين وإيلاهم ليزدادوا اثما وبالاجماع فان المسلمين وأهل الأديان كلهم يطلبون المعونة من الله تعالى على الطاعات والعصمة عن السيئات وكشف ما بهم من البليات وقد نطق النص بذلك ثم الحال لا يخلو ان كان ماسألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أو لم يؤتاهم فان كان آتاهم فسؤالهم عنه وكفران للنعم اذ السؤال لما كان عند العقلاء لما يكن موجودا فيسئل كان الاشتغال بالسؤال الحاقا لهذه النعمة الموجودة بالمعدوم وجل تعالى أن يأمر في كتبه المنزلة على الأنبياء أن يشتغلوا بما هو سفيه وكفران للنعمة وان لم يؤتاهم فلا يخلو اما أن يجوز له أن لا يؤتاهم أولا يجوز فان كان لا يجوز له أن لا يؤتاهم بل يجب عليه على وجه كان بمنعه ظالما وكان السؤال في الحقيقة كأنهم قالوا اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق عليك ولا تجر علينا ومن ظن أن الأنبياء والأولياء اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد كفر من ساعته وان كان يجوز أن لا يؤتاهم ذلك فقد بطل مذهبهم وبالمعقول ففيه تسفيه الله تعالى في طلب شكر ما أدى اذا لشكر يكون على الافضل دون قضاء الحق وتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصح مما فعل ولم يسبق في مقدوره ولا في خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم وابطال منة الله تعالى على عباده بالهداية حيث فعل ما فعل على طريق قضاء حق واجب عليه ولا منة في هذا فيكون الله تعالى بقوله والله ذو الفضل العظيم وبقوله بل الله يمن عليكم ان هذا لكم للإيمان متصلا اذ لا فضل ولا منة في قضاء مستحق عليه وبالله التوفيق (فان قيل مهم ما قدر) سبحانه وتعالى (على رعاية الاصالح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب) ومنعهم الاصالح (كان قبحا لا يليق بالحكمة) تعالى الله عن ذلك (قلنا القبيح) لغة (مالا يوافق الغرض) وهو الغاية التي يتجرى ادراكها (حتى انه قد يكون الشيء قبيحا عند شخص) لا مرما (حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحد همدون الآخر) فانما يتم قبح الشيء وحسنه بموافقة الأغراض (حتى) انه قد (يستقيم قتل الشخص أو لياؤه) بنصب اللام من قتل على انه مفعول وأولياؤه فاعل مؤخر والضمير عائذ على الشخص (ويستحسنه أعداؤه) فبتفاوت الأغراض اختلف الاستقباح والاستحسان (فان أريد بالقبيح) الذي ترتب من عدم رعاية الاصالح (مالا يوافق غرض الباري سبحانه) وتعالى (فهو محال اذ لا غرض له) تعالى (فلا يتصور منه قبيح) بهذا المعنى وهذا (كالا يتصور منه ظلم اذ) هو المالك المطلق والخلق خلقه والملك ملكه ومعنى الظلم مجاوزة الحدود والنصرف في غير المالك (لا يتصور منه التصرف في ملك الغير) لانه في الحقيقة لا غير فيكون له ملك (وان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه) تعالى (محال وهل هذا الا مجرد تشبه تشبهية النفس يشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار) في مسألة الصبي والبالغ وفي الاعتماد للنسبي وليس منع الاصالح بخلافه لان منع ما كان منعه حكمة وهو حق المانع لاحق غيره قبله بل يكون عدلا ثم الجود انما يتحقق بالافضل لا بقضاء الحق المستحق وعندهم لا افضال بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه للغير فلا يتصور عندهم تحقيق الجود وعندما بما يعطى جواد متفضل وبما يمنع كما هو حقه عادل اه ولما كان من مذهب الاعتزال ان ترك رعاية الاصالح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه وكان من الجواب لهم انه ليس يلزم في غمائم البكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع ان يشاء دون ايجاب بسلب الاختيار والمشيئة كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء تعرض المصنف لذلك الحكيم بقوله (ثم الحكيم) في أسمائه تعالى (معناه العالم) قاله ابن الاعرابي زاد غيره (بحقائق الاشياء) كما هي هي ولا يعلم كنه حقائق الاشياء غيره فهو الحكيم المطلق ومطلق أيضا (على القادر على احكام فعلها) باحسان العمل واتقان الصنع (على وفق ارادته) فالعنى الاول يرجع الى العلم والثاني

فان قيل مهم ما قدر على رعاية الاصالح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح مالا يوافق الغرض حتى انه قد يكون الشيء قبيحا عند شخص حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحد همدون الآخر حتى يستقيم قتل الشخص أو لياؤه ويستحسنه أعداؤه فان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور منه قبيح كالا يتصور منه ظلم اذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير وان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشبه يشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار ثم الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء القادر على احكام فعلها على وفق ارادته

الى القدرة ولذا قالوا الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع وقال
ابن التلمساني الحكيم هو الذي يفعل على وفق ارادته وعلمه ويرجع معناه الى صفة العلم والقدرة وفي
الاسماء والصفات لعبد القاهر البغدادي الحكيم هو العالم بالمستور الخفي على غيره فهو من
الاوصاف الثابتة له في الازل لانه في الازل كان عالما بجميع المعلومات على التفصيل وقيل هو المحكم لافعاله
على اتقانها أو هو الممتنع عن الفساد فهو اذا من الاوصاف التي استحقها بفعله ولا يكون حينئذ من
أوصافه الازلية وعلى المعنى الآخر من أوصافه المشتقة من أفعاله وقد اختلف في معنى الحكيم فقال
أصحابنا الحكيم في فعله من أصاب مراده على حسب قصده وعند المعتزلة من كان في فعله منفعة له أو
لغيره اهـ (وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح) والصالح للعباد ومن أصول المعتزلة حمل الغائب على
الشاهد وقد رد عليهم المصنف ذلك بقوله (وانما الحكيم منا) أي اذا أطلق الحكيم على أحدنا أو يد
به ذو الحكمة وهي اصابة الحق بالعلم والعمل فهو (براعي الاصلح) والصالح (نظرا لنفسه ليستفيد
به في الدنيا ثناء) جيلا (وفي الآخرة ثوابا) خريلا (أو يدفع به) أي بمراعاة الاصلح (عن نفسه)
مضرة عاجلة أو آجلة (رأفة) لها (ورحمة) عايبها (وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال) وقد أظهرنا
فساد قول المعتزلة من أن الحكمة ما كان موضوعا لطلب منفعة أو دفع مضرة بوجوه كثيرة ليس هذا
محل ذكرها وبالله التوفيق (الاصل الثامن أن معرفة الله سبحانه) بتوحيده واتصافه بصفات الكمال
وطاعة أو امره (واجبة) على كل مكلف اتفاقا ولكن وجوبها عند أهل الحق (بإيجاب الله تعالى
وشرعه) بواسطة رسوله الكرام (لأبالعقل) أي مما يجب الايمان به أن العقل لا يستقل بأدراك المواقفة
الشرعية المتعلقة بالفعل والترك فلا تحسن ولا تقبح بالعقل وهذا الاصل هو الملقب بالتحسين والتقبيح
العقليين وعليه يترتب ما ذكره المصنف قبل هذا في الاصلين من مسألة التكليف وإيلاهم البهائم ولذا
قبل ان تقديم هذا البحث عليهما كان أحسن وقد لاحظ ذلك ابن الهمام في المسامرة فأورد السك
في أصل واحد وحاصل الكلام فيه أن أهل السنة والجماعة من الاشاعرة اتفقوا على أن الافعال توصف
بالحسن والقبح لكن لادوائها ولا لوصافها ولا لاعتبارات تلحقها وانما توصف من حيث تعلق خطاب
الشرع بها فان تعلق بها نهي فهي قبيحة فاذا القبح مانهي الشارع عنه وان لم يتعلق بها نهي فهي
حسنة فاذا الحسن مالم ينه الله عنه فالحسن راجع الى كون الفعل لم يتعلق به نهي والقبح راجع الى
كون الفعل تعلق به نهي فنفس الفعل أوجب له هذا الحكم من الحسن والقبح الذي هو محل النزاع
(خلافًا للمعتزلة) جمهورهم وللماتريدية على ما سبأني بيان أقوالهم في ذلك والدليل عليه من النقل
والعقل ولما كان الدليل النقل الذي هو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث يحمّل العذاب الدنيوي
ويحمّل العذاب الآخروي أعرض عنه وتمسك بدليل العقل فقال (لأن العقل) اذا كان موجبا (أن
أوجب الطاعة) لله تعالى (فلا يخلو فاما أن يوجبها لغير فائدة) عاجلة أو آجلة (وهو محال فان العقل
لا يوجب العيب) وهو مالا فائدة فيه (واما أن يوجبها) أي الطاعة (للفائدة وغرض وذلك لا يخلو فاما
أن يرجع) ذلك الغرض (الى المعبود) جل وعز (وذلك محال فانه) تعالى (يتقدس) ويتنزه (عن
الاغراض والفوائد) اذ الغرض هو الحامل للفاعل على تحصيل كمال عذره أو به أو دفع نقص كذلك
وكل ذلك يستحيل على الباري جل وعز (بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سببان)
أي متساويان (واما أن يرجع الى غرض العبد وهو محال) أيضا (لانه) لا يخلو فاما أن يكون في الحال
أو في المال ومن المعلوم البين انه (لا غرض له في الحال بل يتعب به) ويقع في تكليف ومشقة
(وينصرف عن الشهوات) النفسية (بسببه) أيضا ليس له غرض في المال لانه (ليس في المال)
أي في الآخرة (الا الثواب والعقاب) على الطاعة والعصيان (ومن أين يعلم) للعبد البناء للمفعول

وهذا من أين يوجب رعاية
الاصح وانما الحكيم منا
براعي الاصلح نظرا لنفسه
ليستفيد به في الدنيا ثناء
وفي الآخرة ثوابا أو يدفع
به عن نفسه آفة وكل ذلك
على الله سبحانه وتعالى محال
(الاصل الثامن) * ان
معرفة الله سبحانه وطاعته
واجبة بإيجاب الله تعالى
وشرعه لأبالعقل خلافًا
للمعتزلة لأن العقل وان
أوجب الطاعة فلا يخلو فاما
أن يوجبها لغير فائدة وهو
محال فان العقل لا يوجب
العيب واما أن يوجبها لفائدة
وغرض وذلك لا يخلو فاما
أن يرجع الى المعبود
وذلك محال في حقه تعالى
فانه يتقدس عن الاغراض
والفوائد بل الكفر
والايمان والطاعة والعصيان
في حقه تعالى سببان واما
أن يرجع ذلك الى غرض
العبد وهو أيضا محال لانه
لا غرض له في الحال بل
يتعب به وينصرف عن
الشهوات بسببه وليس في
المال الا الثواب والعقاب
ومن أين يعلم

واللام مفتوحة (ان الله تعالى (يثيب) أى يجازى (على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليه) أى على كل منهما ولا طريق الى العلم بذلك (مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان اذ ليس له الى أحدهما ميل) يعرف به (ولابه) أى بالعبد (لا أحدهما اختصاص وانما عرف تميز ذلك) من بعضه (بالشرع) على لسان الرسل فثبت بذلك أن الموجب هو الشرع لا العقل ومنهم من أخذ هذه المسئلة بالمقايسة بين الشاهد والغائب وقد رد عليه المصنف بقوله (ولقد رزل) أى وقع في الزلل (من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق المخلوق) ويميز (بين الشكر والكفران) والشكر هو تصور النعمة واطهارها والكفران نسيان النعمة وسترها (لما له من الارتياح) والانبساط (والاهتزاز) والاهتزاز (والتلذذ بأحدهما دون الآخر) وغاية ما يقال فيه انه يرجع الى ملازمة الطبع وليس هذا محل النزاع وقال أبو الخير القزويني من شرط الموجب أن يكون حيا عالما ملكا قادرا على الثواب والعقاب والعقل عرض يستحيل أن يتصف بصفة تاما وأيضا فان العقل لو صلح للإيجاب بشئ لصلح للإيجاب جميع الواجبات وأيضا نحن نرى فعلين متماثلين وأحدهما حسن والآخر قبيح كالوطء نكاحا والوطء سفاحا والقتل ابتداء والقتل احتذاء فدل على أن الحسن والقبح باثبات الشرع فقط اه وأوسع الكلام في ابطال هذه المسئلة ابن التمساني في شرح اللمع فقال اعلم ان الحسن والقبح بطلقان باعتبارات ثلاثة الاولى الحسن هو الملائم للغرض والقبح هو المخالف للغرض والملاءمة ترجع الى ميل النفس والطبع وهما بهذا الاعتبار يرجعان الى أمر عر في مختلف باختلاف الاشخاص والاحوال وتفسير الحسن والقبح بهذا الاعتبار لا نزاع فيه الثاني الحسن كل صفة كمال كالعلم بنوعه والقبح ضده كالجمل بنوعه وهذا عقلي لا نزاع فيه أيضا الثالث الحسن ما ينال فاعله الثناء من الله تعالى والثواب أو اللوم والعقاب على تركه في الدنيا والآخرة والقبح ضده وهذا محل النزاع فالاشعرية تقول ان ذلك يرجع الى وقوع جائز غيبي ووقوع الجائزات الغيبية لا يهتدى اليه الا بانباء الصادق عادة والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول ان البارئ تعالى حكيم وان الحكيم لا يفعل ولا يأمر ولا ينهى الا على وفق الحكمة والبارئ لا ينتفع ولا يتضرر فتعين حصر الصلاح فيما يرجع الى جلب نفع للعبيد أو دفع ضرر عنهم قالوا واذا كان مضمون الفعل مصلحة خالصة أو راحة فالحكيم لا بد أن يرجح فعله على تركه وان كان مضمونه مفسدة خالصة أو راحة فالحكيم لا بد أن يرجح تركه على فعله وان استوت جهة المصلحة والمفسدة فيه فوجب ذلك التخيير فاذا وقفنا بعقولنا على شئ من ذلك اما بضرورة أو بنظر حكمنا به وان وقفت العقول عن ادراك شئ من ذلك تلقيناه من الشارع فبالشرع نخبر عن حال المحل كالحكيم الذي يخبر عن هذا العقار انه بارد أو حار لانه ثبت حكما في المحل وعلى هذا الاصل يعسر عليهم القول بالقبح ثم قسموا الافعال الى ثلاثة أقسام منها ما يدرك حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الصدق الذافع وقبح الكذب الضار ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يستقل العقل بادراك حسن فيه ولا قبح حتى يرد الشرع فيه كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقد تمسك الاصحاب في الرد عليهم بالمناقضة العرفية والمذهبية والعقلية فاما العرفية فقالوا ادعيتهم ادراك حسن بعض الافعال وقبحها بضرورة العقل وحكم الضرورى أن لا تختلف فيه العقلاء عادة وعرفا ونحن نخالفكم ولا يمكنكم حل ذلك على العناد فان العادة تحيل مثل ذلك من الجاء الغدير مع نوال العصور ومر الدهور قالوا اننا لم نخالفكم في شئ البتة فانا نحسن جميع ما تحسنونه ونقبح جميع ما تقبحونه وانما الخلاف في المدرك فنحن نقول انه من العقل وأنتم تقولون انه من الشرع ولا يبعد الاختلاف في المدرك بعد الاتفاق على أصل الحكم كاختلافكم مع الكعبي في ان خبر التواتر يبيد العلم ضرورة أو نظرا وأجاب الاصحاب بوجهين أحدهما اننا لم نتفق قط في صورة

أن الله تعالى يثيب على
المعرفة والطاعة ولا
يعاقب عليهما مع ان
الطاعة والمعصية في حقه
يتساويان اذ ليس له الى
أحدهما ميل ولا به
لا أحدهما اختصاص وانما
عرف تميز ذلك بالشرع
ولقد رزل من أخذ هذا من
المقايسة بين الخالق والمخلوق
حيث يفرق بين الشكر
والكفران لما له من
الارتياح والاهتزاز والتلذذ
بأحدهما دون الآخر

الافى اللفظ والحسن منا ومنكم مقول بالاشتراك اللفظي فحين نقول انه يرجع الى تعلق الخطاب والقول ولا يكتسب المقول من القول صفة كما لا يكتسب المعلوم من العلم صفة وأنتم تزعمون انه صفة في المحل نفسه أو تابعة له في الحدوث عند الجمهور منكم ونحن ننفي القسمين معا الثاني اننا لانسلم الكلية فانه يحسن عندنا من الله تعالى ايلام البرايا من غير جرم سابق ولا التزام عوض لاحق وأنتم لا تقضون بحسنه من الله تعالى الا باحد الامرين فلم تنفق في كل صورة وأما المناقضة المذهبية فقالوا ادعيتم أن الايلام قبيح وانه يحسن للنفع الراجح وادعيتم أن الكذب قبيح وأنه لا يحسن في النفع الراجح ومن صور ذلك أن يكون فيه نجاة نبي فقال أبو هاشم التزم التسوية بين صورتين واحكم ان الكذب يحسن في مثل هذه الصورة فقبل له اذا قلت ان من جنس الكذب ما يوصف بالحسن ومن أصلك ان كل حسن يصح من الله فعله والمتكلم على أصلك من فعل الكلام لا من قام به فجوز أن يخلق الله تعالى كذبا نافعا ويتصف به فتبطل ولم يجد جوابا وأما المناقضة العقلية وهو ان القتل ابتداء كالقتل بناء فانهما مستويان في الصورة والصفة بدليل أن الغافل في المستند فيهما لا يفرق بينهما وقد قضيتم بقبحه ابتداء وبحسنه بناء وحكم المثليين أن لا يفرق في صفات النفس ولا ما يلزم النفس والمعتزلة شبه الاولى قالوا ان العقلاء مجمعون على تحسين الصدق الذافع وتقبيح الكذب الضار والظلم الذي لا ينتفع به الظالم وتحسين شكر المنعم وانقاذ الهلكى والغرقى قالوا وقد اعترف بذلك من ينفي الشرائع من المبراهمة فدل على انه من موجبات العقول قلنا ذلك يرجع الى الملازمة والمنافرة ونحن نسلمه ومحل النزاع غير ذلك وهو انه اذا فعل شيئا من ذلك يشاب عليه في الآخرة أو يعاقب على تركه وبمجرد العقل لا يمتدى لذلك وأما قولكم ان البراهمة حسنت بعقولها قلنا جاهلوا بجهلكم كما انهم قبحوا ايلام البهائم مطلقا وأنتم تحسنونه بجناية سابقة أو التزام عوض لاحق الشبهة الثانية قالوا من له غرض يناله ان صدق أو كذب فانه يختار الصدق على الكذب ما ذاك الا لحسنه عقلا قلنا موجبه اعتقاد الشرائع قالوا نفرضه فحين لم يعتقد ذلك قلنا لا اعتقاده موجب مذهبكم قالوا نفرضه فحين نشأ في جزيرة ولم يتصل به شرع ولا خالط غيره من أرباب المذاهب قلنا اذا بالغتم في الفرض الى هذه الصورة فينتد بمنع ترجيحه للصدق والشبهة الثالثة قالوا لو حسن من الله كل شيء لحسن منه خالق المعجزة على يد الكاذب وحينئذ لا يميز النبي على المتنبى قلنا من صار من أصحابنا الى أن دلالة المعجزة عقلية فانه يمنع صدور ذلك على يد الكاذب لان الدلالة العقلية تدل لنفسها فلو وجدت غير دالة لا تقلب الدليل شبهة والعلم جهلا وقلب الاجناس محال ومن صار الى أن دلالتها عادية جوز صدورهما على يد الكاذب قال والجواز للعقل لا يمنع القطع بالدلالة بناء على استمرار العادة كما اننا نقطع بان كل انسان نشاهده مخلوق من أبوين وان جوزنا خاقه من غير تردد في أطوار الحلقة وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم الشبهة الرابعة قالوا لم يكن الكذب قبيحا بعينه لجاز أن يخلق الله تعالى كذبا ويتصف به قلنا هذا لازم أصلكم فانكم تزعمون أن المتكلم من فعل الكلام ونحن نقول المتكلم من قام به الكلام وكلام الله تعالى أزلى متصف بالصدق ويستحيل وصفه بالكذب لما فيه من النقص اه وقال شارح الحاجبية لو حسن الفعل أوجب لدائه لما اختلف لان ما بالذات لا يختلف لكنه قد اختلف كالقتل ظلما وحدا والضرب تعذيبا وتأديبا وأيضا لو حسن الفعل أوجب لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد على ذلك التقدير وهو الحسن والقبح والتالى باطل لما يلزم عليه من تخلف الصفات النفسية فالمقدم مثله اه

* (فصل) * وحاصل ما في المسامرة وشرحه مانعه لا نزاع في استقلال العقل بادرالك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل والعدل والظلم ورد شرع أم لا وكذا بمعنى ملازمة الفرض وعدمها كقتل زيدا بالنسبة الى أعدائه وأوليائه وفاقانا من المعتزلة وانما النزاع باستقلاله بدركه في حكم الله تعالى

فقلت المعتزلة نعم يحزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب اذا أدرك
 قبحه وبثبوت حكمه تعالى فيه بالايجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه اذا أدرك حسنه على وجه يستلزم
 تركه قبحا كشكر المنعم ببناء منهم على أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أى تقتضيهما ذات الفعل كما
 ذهب اليه قدماءهم أولا لجل صفة فيه حقيقة توجبها له كما ذهب اليه الجبائية وبانه قد يستقل بتركهما
 العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه وقد لا يستقل فلا يحكم فيه بشئ حتى يرد الشرع وقالت الاشاعرة
 قاطبة ليس للعقل نفسه حسن وقبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما وانما ورد الشرع باطلاقه وقبحه وروده
 بحضرة واذا ورد بذلك حسنه أو قبحناه بهذا المعنى فخاله بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين كخاله قبل
 وروده فلا يجب قبل البعثة شئ لا ايمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح
 للعقل على الوجه الذى قالته المعتزلة ثم اتفقوا على نفي ما بينته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من
 القول بوجوب الاصلح ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض فى ايلام الاطفال والبهائم والعقاب
 بالمعاصى ان مات بلا قربة بناء على منع كون مقابلاتهم اخلاف الحكمة بل قالوا ما ورد به السمع من وعد
 الرزق والثواب على الطاعة وألم المؤمن والطفل حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه لا بد من
 وجوده لو عده وما لم يرد به سمع كتعويض البهائم على آلامها لم نحكم بوقوعه وان جوزناه عقلا ولا
 اعلم أحدا منهم جوز عقلا تكليف ما لا يطاق فهم فى هذا مخالفون للاشعرية ومع القول بالحسن والقبح
 العقليين اختلفوا هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم الله فى ذلك الفعل تكليفي فقال الاستاذ
 أبو منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله وتعظيمه وحرمة
 نسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه وجوب تصديق النبي وهو معنى شكر المنعم وروى
 الحاكم الشهيد فى المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالق الله لما يرى من
 خالق السموات والارض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته وعنه أيضا لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق
 معرفته بعقولهم ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المذهب الاقول قالوا العقل عندهم اذا أدرك
 الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاها وعندهنا معشر الحنفية الموجب لمقتضى
 الحسن والقبح هو الله تعالى بوجهه على عباده ولا يجب عليه شئ باتفاق أهل السنة والعقل عندهنا آلة
 يعرف به ذلك الحكم بواسطة أن يطلع الله على الحسن والقبح الكائنين فى الفعل واذا لم يوجب العقل ذلك
 لم يبق دليل على الحكم للأفعال من ذلك وغيره الا السمع وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم
 بالعباد قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه نفي العذاب مطلقا فى
 الدنيا والآخرة وذلك نفي لازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء المزموم وجل بعضهم
 العذاب فى الآخرة على عذاب الدنيا وهو مدفوع بأنه تخصيص بغير دليل وخلاف مقتضى اطلاق لفظ
 العذاب بلاموجب يقتضى التخصيص اهـ (فان قيل) من طرف المعتزلة ليس تخصيص العذاب فى الآخرة
 بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الاطلاق فلا موجب بل هو خلاف له موجب عقلى وهوان الواجبات كالنظر
 المؤدى الى الايمان بوجود البارئ تعالى ووحدايته لو لم يكن عقلا لزم الدور واذا وجب النظر المؤدى
 الى الايمان عقلا وان لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المؤدى اليه
 الذى هو أول واجب ويلزم من وجود المزموم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا
 من حيث هى وسيلة يقتضى وجوب المقصود كذلك وأما الملازمة الثانية فقد أشار اليها المصنف بقوله (فاذا
 لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع) أى اذا حصرتم مدارك الاحكام فى الشرع المنقول دون قضايا العقول
 (والشرع لا يستقر ما لم ينظر المكاف فيه فاذا) أظهر الرسول معجزته ودعا الخلق الى النظر فيه يعلم صدقه
 (قال المكاف للنبي ان العقل ليس بوجب على) أى لا يجب على النظر الا بشرع مستقر (و) اما (الشرع)

فان قيل فاذا لم يجب النظر
 والمعرفة الا بالشرع والشرع
 لا يستقر ما لم ينظر المكاف
 فيه فاذا قال المكاف للنبي
 ان العقل ليس بوجب على
 النظر والشرع

فانه (لا يثبت) في حق (الابالنظر) المؤدى الى علمي بشيونه (ولست أقدم على النظر) لاعلم ثبوت الشرع في حق مالم يجب (أدى ذلك الى) الدور وهو باطل وأدى أيضا الى (الحمام الرسول قلنا) في الجواب ما ذكرتموه ينعكس عليكم في ايجاب العقول فان العقل لا يوجب به ضرورة لا من أحد هما اختلاف العقلاء فيه الثاني انه يتوقف على أمور نظرية والمتوقف لا يكون ضروري بيان وقوعه على الأمور النظرية انه يتوقف على ايجاب المعرفة وهو نظري وايجاب النظر بوجوب المعرفة بناء على ان مالا يتوصل الى الواجب الابه فهو واجب وهو نظري أيضا وانه لا طريق سواه وهو نظري فتعين ان ما يوجب به النظر وان كان كذلك فلا عاقل أن يتمتع من النظر حتى يوجب به العقل فيقول لا أنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر هذا من حيث الجدول وأما من حيث التحقيق فان وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكاف بل متى ورد الشرع وأخبر بالايجاب وكان المكاف بحال يصح منه النظر والاستدلال فقد تحقق الشرع والموقوف على نظره علمه بالوجوب لانفس الوجوب والمشروط في التكليف أن يكون المكاف له سبيل الى العلم بما كلف به فان من أغلق عليه بابا وقال مهما خطر لي من الحركات والسكنات أفعله ولا تكليف لله تعالى على لاني لم أطلع على حكمه يكون عاصيا بالاجماع فانه لا يخلو اما أن يكون من أهل الاجتهاد أولا فان كان من أهل الاجتهاد فالواجب عليه أن ينظر ليعلم حكم الله تعالى بالاجماع وان لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤال وتقليد من يعرف حكم الله تعالى و (هذا) القدر المفروض صدور من المكاف لنيه ساقط عن الاعتبار إذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا القائل في ترك النظر وقد ضرب المصنف له مثلا ليفهم فقال هو (يضاهي) أي يشابه (قول القائل للواقف في موضع من المواضع) قصد الارشاد الى النجاة (ان وراءك) أي خلفك (سبعا) وهو الحيوان المفترس (ضاربا) وصفه بالشدة والضرارة (فان لم تنزعج) هكذا في سائر النسخ وفي بعضها فان لم تبرح (عن المكان) الذي أنت فيه بالحركة والانتقال (قتلك وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدقي) أي صدق قولي (فيقول) له ذلك (الواقف) المذكور (لا يثبت) عندي (صدقك) مالم ألتفت ورأيت) وانظر (ولا ألتفت ورأيت) ولا أنظر مالم يثبت صدقك فبدل هذا) كما لا يخفى (على حقاقة هذا القائل) وسقوطه عن حيز الاعتبار (وتهدفه) أي نصب نفسه هدفا (للهلاك ولا ضرر فيه على الهادي المرشد) للنجاة (فكذلك النبي يقول) ان بعث اليهم مامعناه اعلوا (ان وراءكم) أي خلفكم أو امامكم فانه من الاضداد والمعنى صحيح على الوجهين (الموت) أي لا بد منه (ودونه السباع الضارية) لعله أراد بذلك ملائكة العذاب على التشبيه والالامناسبة لذكرها بعد الموت ولذا أسقط هذه الجملة ابن الهمام في المسامرة (والنيران المحرقة ان لم تأخذوا حذركم منها) بالتوبة والتصديق والعمل الصالح (وتعرفوا الى صدقي بالالتفات الى معجزتي) فان اعراضكم عن قبول ما حثت به أو تكذيبكم اياي موجب للهلاك الابدی وهو الخلود في العذاب الاليم (فن التفت) منكم بأن نظري معجزاتي (عرف) صدقي (واحترز) أي صار في حرز (ونجا) من الهلاك الابدی (ومن لم يلتفت) منكم بالنظر فيها (وأصر) على عناده (هلك) هلا كابل (وتردى) على أم رأسه في الهاوية (ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم) أي جميعهم وقوله (أجمعون) تأكيده (وانما على البلاغ المبين) أي المظهر للحق (فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت) ويحذر من عذاب النار (والعقل يفيد فهم كلامه) أي الخطاب (و) يفيد (الاحاطة بإمكان ما يقول في المستقبل) من الزمان فيجوز العقل صدق ما يقول النبي قبل النظر في المعجزة (والطبع يستحث على الحذر من الضرر) وذلك بحمل العاقل على النظر لاصحالة فبمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء فيكون مجرد تجوز العقل ما يقول النبي مع استحسان الطبع على الحذر من الضرر ملازوما عقليا أي يحكم العقل بانه ملازم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة قال ابن أبي شريف انه ليس المراد بالنيران فيما صرنا ان الاخرة لانها وراء الموت لادونه ولانها لم تثبت عند مخاطبين بعد بل المراد

لا يثبت عندى الابالنظر ولست أقدم على النظر أدى ذلك الى الحمام الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا هذا يضاهي قول القائل للواقف في موضع من المواضع ان وراءك سبعا ضاربا فان لم تبرح عن المكان قتلك وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدقي فيقول الواقف لا يثبت صدقك مالم ألتفت ورأيت ولا ألتفت ورأيت ولا أنظر مالم يثبت صدقك فبدل هذا على حقاقة هذا القائل وتهدفه للهلاك ولا ضرر فيه على الهادي المرشد فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم يقول ان وراءكم الموت ودونه السباع الضارية والنيران المحرقة ان لم تأخذوا منها حذركم وتعرفوا الى صدقي بالالتفات الى معجزتي والاهلكم فمن التفت عرف واحترز ونجا ومن لم يلتفت وأصر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم أجمعون وانما على البلاغ المبين فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت والعقل يفيد فهم كلامه والاحاطة بإمكان ما يقوله في المستقبل والطبع يستحث على الحذر من الضرر

بما هو بالموت تعظيم ما وراءهم وتهويله لا الموت الحقيقي قلت وفيه نظر يحتاج الى تأمل وقد يقال في
 الاعتراض على هذا التقدير ان مجرد تجويز العقل صدق ما يقول النبي ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحاث
 الطبع ملزوما عقليا أيضا لا مجردة ولا مع التجويز المذكور بل قد لا ينساق المكاف الى النظر بسبب علة
 الشهوة على استحاث الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر في العواقب ويعود
 المحذور وهو لزوم الاخغام وحاصله منع الملازمة وقد يجاب بانه مكابرة لما قرر ان مستند حكم العقل بالازوم
 اطراد العادة ومجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم بالازوم المستند ذلك العلم الى العادة وقد يجاب عن
 تمسكهم بلزوم الاخغام بان مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند
 دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوب النظر على المكاف بلا دعوة من النبي ولا اخبار احده بما
 يجب الايمان به وهو مطلوبكم وحاصله ان ما أفاده دليكم محل وفاق ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع
 ثم أشار المصنف الى ابطال ايجاب العقل فقال (ومعنى كون الشيء واجبا ان في تركه ضررا) ويكون تاركه
 ملوما (ومعنى كون الشرع موجبا انه معرف للضرر المتوقع) في تركه (فان العقل) بمجرد (لا يهدي)
 أى لا يرشد (الى الهدف) كونه هدفا (للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات) والمذوذات (فهذا معنى)
 ايجاب (الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به) ورجاء الثواب
 على فعل ما أمر به (لم يكن الوجوب ثابتا) في الحقيقة (اذلا معنى للواجب الا ما يرتبط) أى يتعلق (بتركه
 ضرر في الآخرة) فهذا هو محل النزاع والحاصل ان كل الواجبات تثبت ابتداء جبراً بحكم المالكية
 مقتضية لاستحقاق امثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أربابا بمتعلقاتها
 من أفعال العباد دون ترتيب ولكن يتوقف تعلقها بالتخيير على فهم الخطاب بالابلاغ وقد تحقق كل ذلك
 في حق من أخبره بذلك الايجاب بخبر لا يتفاء الغفلة عنه بذلك الاخبار غير ان هذا التعلق بالتخيير قد
 يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر
 من الواجبات فاما تعلق الوجوب بالنسبة الى غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه
 النبوة من الواجبات فانه يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوة وأما تعلق الوجوب في النظر في المعجزة
 فبمجرد الاخبار بذلك الوجوب لا يقدر المخاطب بالخبر في عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الابلاغ
 وآلة الفهم وهو العقل المحوز لما ادعاه المخبر لانه أى عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الامرين
 جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يعذر في
 عدم الالتفات المذكور وبه يندفع الاعتراض بلزوم الاخغام وللمصنف رحمه الله تعالى في كتاب الاقتصاد
 كلام موضع لهذا المحل ملخصه ان الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم
 أو معلوم والواجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح
 على تركه بترجيح انه آية فالرسول يخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر سبب لمعرفة
 الصدق والعقل آلة للنظر وفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر عن الضرر بعد فهم المحذور
 بالعقل وبهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة للفهم لانه موجب * (تنبيه) * قال ابن الهمام
 اعلم ان محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة
 الكمال وكثيرا ما يذهل أكاره الاشاعرة عن محل النزاع في مسئلتي التحسين والتقبيح العقليين لكثرة
 ما يشعرون النفس ان لا تحكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق حتى تخبر كثير
 منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه نقص حتى قال بعضهم ونعوذ بالله ممن قال لا تتم استقالة
 النقص عليه تعالى الاعلى رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في
 تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وحتى قال صاحب التلخيص

ومعنى كون الشيء واجبا
 ان في تركه ضررا ومعنى
 كون الشرع موجبا
 أنه معرف للضرر المتوقع
 فان العقل لا يهدي الى
 الهدف للضرر بعد الموت
 عند اتباع الشهوات فهذا
 معنى الشرع والعقل
 وتأثيرهما في تقدير الواجب
 ولولا خوف العقاب على
 ترك ما أمر به لم يكن
 الوجوب ثابتا اذلا معنى
 للواجب الا ما يرتبط بتركه
 ضرر في الآخرة

الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل والقبح العقلى فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى اه وكل هذا منهم للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققى المتأخرين منهم وهو السعدى شرح المقاصد بعدما حكى كلام هؤلاء المذكورين مانصه وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا فى محل الوفاق لا فى محل النزاع اه قال ابن أبى شريف فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما فى أفعال العباد لا فى صفات البارى سبحانه قلت الاختلاف بين الاشاعة وغيرهم فى ان كل ما كان وصف نقص فى حق العباد فالبارى تعالى منزّه عنه وهو محال عليه والكذب وصف نقص فى حق العباد فان قيل لا نسلم انه وصف نقص فى حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب فى الاخبار لسائل عن موضع معصوم يقصد قتله عدوانا قلنا لا خفاء فى أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الواقع الابه لا يصح فرضه فى حق ذى القدرة الكاملة الغنى مطلقا سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل فى حقه عز وجل

(فصل) * وهذا الدليل الذى سقناه فى أول الاصل هو متمسك بالحدث وأما الصوفى فيقول الافعال كلها نسبتان نسبة التكوّن ونسبة التكليف أما نسبة التكوّن فعامّة لما تقدم من ان الافعال كلها فعل الله تعالى وقد قال تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقوله كن فيكون فالافعال بهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء الابدان بل هى حسنة من حيث علم الفاعل واراادته وأما نسبة التكليف وهى المطلب فهى مختصة بأفعال المكلف وهو المالك والجن والعافل البالغ من الانس ومن المعلوم ان المطلب للشيء فرع العلم به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وقد انقسمت التكليف الى طلب فعل وطلب ترك فماتعلق الطلب بفعله جعله الشارع حسنا يطلبه وماتعلق بتركه جعله الشارع قبيحا يطلب تركه وما لم يتعلق بتركه ولا بفعله جعله الشارع حسنا لسلامته من طلب الترك ولانه يرجع الى مطلوب الفعل بالنية ولا شك ان العقل لا يهتدى لوقوع ممكن والافعال كلها ممكنة أن تكون حسنة أو قبيحة باعتبار ما يعرض لها من تعلق الطلب وتعلق الطلب غيب فلا يعلم الا بالتوقيف السمعى النبوى أو بما يؤل اليه فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب والله أعلم **(تكميل)** قدبقى على المصنف ذكر معتقدين لاهل السنة والجماعة وهما مرتبان على ابطال التحسين والتقبيح العقليين ونحن نذكرهما هنا لتلاخو كتابنا عن زوائد الفوائد فنقول ومن معتقد أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعلا لا يفعل شيئا لغرض لانه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال لا يقال الغرض تحصيل مصلحة العبد لا ناقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح أن يكون غرضا تابيا للفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بان يكون تحصيل المصلحة بالنسبة اليه أولى لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة اليه وأيضا فقد ثبت انه تعالى قادر على أن يفعل ذلك الغرض من غير واسطة فعل والعبث عاياه محال اجماعا واتفق عليه أهل السنة والجماعة الا ما نقله الفخر الرازى عن أكثر الفقهاء من ظاهر قولهم حيث يشترطون فى العلة الشرعية أن تكون بمعنى الباعث للشارع على شرع الحكم من جلب مصلحة ودفع مفسدة والصواب أن ما يقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كما يقع من المعتزلة فان الذى يقع من الفقهاء فى الاحكام الشرعية العملية لما يقولون مثلا الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع للزجر عن القتل وهذا هو الغرض منه حيث يطلقون ذلك فليس قصدهم بذلك انه مما يجب أن يكون كذلك عقلا وانما يعتقدون أن ذلك كذلك يجعل الشارع وان الشارع جعل على سبيل التكرم والاحسان الاحكام مرتبطة اما يجلب مصالح العباد أو يدفع مفسادهم لاعلى جهة الوجوب العقلى واستقراء حلة الشرع ذلك من تتبع أحكام الشرع أعطتهم تلك القواعد

المكية وقال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الا بسط لا يطلب الله لاحتياج من العباد شيئا
انما هم يطلبون منه الخير فأشار بقوله الاخير الى أن تعليل الايجاب بالمنفعة ودفع الضرر مبني على
كون أفعاله تعالى وأحكامه معللة بالأغراض وهو فاسد لاستلزام كونها علة لعلية الفاعلية والاحتياج
اليها في العلية والله الغني عن العالمين والمحدث يقول اتفق السلف الصالح على أنه تنزه عن ذلك وأما
الصوفي فيقول ترتيب المسببات عن أسبابها حكمه الاسماء الالهية والمسببات وأسبابها مستوية
بالنسبة الى العلم والارادة والقدر ضرورة امكانها المقتضى لتعلقها بذلك فما يصلح أن يكون مسببا
عن شيء فمن حيث الحكمة الاسماءية حق وبها جاء الشرع ومن حيث الصفات المقتضية للتكوين
فلا سبب ولا مسبب لوجود ظهور الكل عن سبب الكل فلم يبق السبب الا من حيث ارتباط ظهور
هذا عند ظهور هذا من حيث تعاقب الاسماء بها على ما سبق به العلم وقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون مع قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون يوضح لك المقصود فاعرفه الثاني ومما اتفق
عليه أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعز خلقنا بمقتضى رحمته وكلفنا بمقتضى حكمته وجعل من
أطاع له الجنة بمقتضى فضله ومن أبى له النار بمقتضى عدله من غير أن يكون طاعة المطيع علة
لاستحقاق ماله جعل واباية من أبى علة أيضا لماله جعل بل علة الجميع تخصيص ارادته وحكمته ومشيئته
فلم تكن الاعمال الاعلام لا ربا بها الذين خاقت فيهم على ما يؤل اليه أمرهم من سعادة أو ضدها وقد
اتفق جملة الشرع على أن الاعتماد على العمل شرك خفي ولو كانت الاعمال موجبة للثواب لكان الاعتماد
عليها واجبا لا يكون مطلوب الترك والشرك مطلوب الشرك وفي الفقه الا بسط للامام أبي حنيفة رحمه
الله تعالى وحق الله عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا فاذا فعلوا ذلك ففهم عليه أن يغفر لهم ويثيبهم
عليه فأشار بالجملة الاخيرة الى أن الاعمال لو كانت سببا موجبا للثابة والعقاب لما تخلف واللازم
باطل لثبوت العفو والمغفرة في البعض كافي التوبة اتفاقا وثبوت الهدم والاحباط عن عاش على الكفر
ثم آمن أو على الايمان ثم كفر واشترط الموت على ذلك للاستحقاق يبطل الاستحقاق أصلا لعدم الشرط
عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحققه كافي شرح المقاصد والمحدث يتسكن بقوله صلى الله عليه وسلم
اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله صلى الله عليه وسلم لن يدخل أحدكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت
يا رسول الله قال ولا أنا الا أن يتعدني الله برحمته والاحاديث في ذلك كثيرة والصوفي يقول من تحقق
بعبودية نفسه على أنه لا شيء له يوجب الخطوة عند سيده الا بفضل له والا لو كان شيء يوجب الخطوة غير
الفضل لكان منازعا للسيد في سيادته فافهم والله أعلم (الاصل التاسع انه ليس يستحيل) ارسال الرسل
(بعثة الانبياء عليهم السلام) مبشرين ومنذرين فهي جائزة عقلا وواقعة شرعا (خلافا للبراهمة)
والصابئة والبراهمة طائفة من حكماء الهند يزعمون انهم على دين ابراهيم عليه السلام (حيث قالوا)
بإستحالة النبوات عقلا هكذا هو في كتاب الارشاد لامام الحرمين واللمع له أيضا وأبكار الافكار للآمدي
ومن كتب الماتريديّة العمدة للنسفي والبداية للصابوني وغير هؤلاء وظاهر كلام الآمدي في غاية
المرام يقتضي أن القائل بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع
البعثة قال الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم اه قالوا
(لا فائدة في بعثتهم) وارسالهم (اذ في العقل مندوحة عنهم) أي سعة وغنية من نحدث الشيء وسعته
أي ان كان ما جاءت به الرسل مما يدرك بالعقول لم يكن في ارسالهم فائدة وكان في قضايا العقول مندوحة
عنهم وان كان ما جاءت به غير مدرك بالعقل فلا يقبل ما يخالف العقل اذ هو حجة الله على خلقه وهذا
باطل من وجوه الاول هو ما أشار اليه المصنف بقوله (لان العقل لا يهتدي) وفي بعض النسخ لا يهتدي
في الموضوعين (الى الافعال المنجية في الآخرة) أي ان حظ العقل منه الجواز وأما الوقوع في وجود من

* (الاصل التاسع) * أنه

ليس يستحيل بعثة الانبياء

عليهم السلام خلافا للبراهمة

حيث قالوا لا فائدة في بعثتهم

اذ في العقل مندوحة عنهم

لان العقل لا يهتدي الى

الافعال المنجية في الآخرة

الشرع فان الحاجة الى الرسل للانبياء عما بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود في الدارين وحظ العقول من ذلك الجواز فقط (كما لا يهدي الى الادوية المفيدة للصحة) من المسمومات المهلكة الا بالطبيب العارف بها ليهيئها ويوقف عليها (فاجسة الخلق الى الانبياء) عليهم السلام (كحاجتهم الى الاطباء) اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عنهم فيما قصرت عنه عقولهم (ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة) الصحيحة (ويعرف النبي بالمعجزة) الخارقة والوجه الثاني أن العقل وان دل على اعتبار المصالح والمفاسد لا يستقل بأدراك كل الامور لاسيما عند تعارضها بل يدرك البعض استقلالاً ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدي اليه بوجه ويتردد في البعض فما استقل بأدراكه كوجود الباري وعلمه وقدرته عضده ما جاء به النبي وأكده فكان ذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية وما قصر عنه كالرؤية والاعداد الجسماني وقبح الصوم يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه النبي لقصور العقل عن ادراك ما ذكر وما تردد فيه العقل دون رجحان لاحد الطرفين عنده رفع الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه بغير اذن منه ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة وان غلب ظن حسنه وكان قبحه متوهماً قطع ما جاء به النبي من راحة الوهم فيه العقل والوجه الثالث ولو سلمنا أن العقول تستقل بدركه جدلاً فما المانع من انبائهم بذلك للتنبيه على الغافلين والعقلاء مجمعون على تكرير المواعظ والوجه الرابع أن العقول تتفاوت فقد تستحسن جماعة فعلاً ويستقبحه آخرون فالتفويض اليها يؤدي الى فساد التقاتل والخراب للتنازع المؤدى اليهما والنهي المنهية عنه النبي بحسب هذه المادة هذا وقد عرف مما سبقناه من فوائد البعثة من الاهتداء الى ما ينبغي في الآخرة وبيان ما يقصر العقل عن دركه وتعاين الشرع والعقل فيما أدركه العقل والتذكير والتنبيه ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل وهذا القدر كاف في الرد على منكري البعثة كالمراهمة والصابئة حيث قالوا لا فائدة فيها مع ان من فوائد البعثة تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلف في العمليات والعمليات وتعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصالح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصالح الجماعات من أهل المنازل والمدن وبيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تنفي بها التجربة الا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الخاطر وما أورد المنكرون من أن البعث يتوقف على علم المبعوث بان الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل له اليه اذ لعلمه من القاء الجن فممنوع وسند المنع أولاً انه قد ينصب الباعث تعالى للمبعوث دليلاً يعلم به أن الباعث هو الله تعالى بان يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها في شأن مخلوق تفيد هذا العلم وثانياً قد يخلق للمبعوث علم ضروري بان الباعث له هو الله تعالى

(فصل) * قال شارح الحاجبية اتفق أهل السنة والجماعة على أن بعثة الانبياء جائزة عقلاً وواقعة قطعاً ثم في ذلك الوقوع حكمة بالغة ورجحة للعالم شاملة وان حصول النبوة لمن حصلت له بمجرد الاصطفاء الالهي لا غير اما انها جائزة عقلاً فلانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وكل ما هو كذلك فهو جائز قطعاً أما الكبرى فمعلومة بالضرورة والصغرى كذلك ومن ادعى الاحالة للغير فلا يصل عدمه وعليه بيانه وأيضاً الوقوع والعلم به ضروري تواتراً ومشاهدة حتى من أنكر فهو مباغت كافر ليس معه كلام الا ضرب عنقه لما انتهت اليه المسئلة من الوضوح وأما ان وقوع بعثة الانبياء لحكمة بالغة ورجحة شاملة فذلك واضح اما من حيث النظر الفكري ومرتبة الاشعري بعد ان تعلم أن حصول المصالح لوقوع اللطاف عقب شيء يقع في الوجود انما هو بمحض الكرم والفضل والجود ولو شاء لم يكن ولكن سبقت الحكمة الالهية بذلك وجرى السنة الربانية على مقتضى ما هنالك سواء أدرك ذلك العقل بنظره أو فهمه من غيره فهو من وجوه كثيرة فلنقتصر على أكثرها ذكرًا وأجمعها وهي ثلاث

كما لا يهدي الى الادوية
المفيدة للصحة فاجسة الخلق
الى الانبياء كحاجتهم الى
الاطباء ولكن يعرف
صدق الطبيب بالتجربة
ويعرف صدق النبي بالمعجزة

أحدها أن الشئون الالهية من الاسماء والصفات في غاية الخفاء عن العقل والصعوبة على الفهم تصورا وتصديقا خصوصا الاسماء والصفات التي لا دلالة لا آثار عليها ولما كان كذلك كان من حكمه الله وسعة رحمته وخفي لطفه ان بعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام فأنبؤا بانباء الله تعالى عن تلك الشئون وفصلوا ذلك بعض تفصيل يطبق العقل ادراكه حتى وقف على ذلك تصورا وتصديقا وحصل له الكمال لعلم ذلك توفيقا أو تحقيقا ثانيا أن العقل قاصر بنظره عن ادراك وقوع جائز وان أدرك جوازه والكلام انما هو في العلم بالوجود لا في الجواز اذ الجواز على الاجمال من سبيل الضرورة والكمال انما هو في تحصيل العلم النظري فاذا كان العقل قاصرا عن ادراك الوقوع جاءت الانبياء عليهم السلام منبئين عن وقوع كثير من الجائزات التي حصل الكمال بعلمها كتفصيل أحوال المعاد ووقوعه خصوصا ما وقع من ذلك في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ثالثها أن الاحوال العارضة للانسان لما كانت تنقسم بحسب الموافقة والمنافرة الى خير وشر وبحسب ذلك تختلف السعادة وعادة والشقاوة بحسب المواطن الثلاث دنيا وبرزخ وأخرى وكان المقصود من الخير تحصيله ومن الشر تفويته وتحصيل الشئ أو تفويته فرع العلم به وكان العلم بالخير والشر في غاية الخفاء بل لاجمال للعقل في ذلك عندنا اذ الخير هو الحسن والشر هو القبح وقد تقدم أن ذلك بحسب تعلق الخطاب الالهي لا غير ولما كان كذلك بعث الله الانبياء عليهم السلام فأنبؤا عن خير الاحوال في المواطن الثلاث فأمرؤا به ورغبوا فيه وعن شر الاحوال كذلك فنهوا عنه وحذروا منه اهـ

(فصل) اعلم أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصلح لا تحصى فان النظام المؤدى الى اصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فتجب على الله تعالى عقلا عند المنزلة والشيعة لانها من اللطف المقرب للايمان واللطف واجب عندهم على الله عز وجل وعند الفلاسفة لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب كثير من الماتريدية من أهل ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري فيستحيل أن لا يوجد كاستحالة السفة عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه وهذا المقول هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصلح والمختار انهم اللطف من الله تعالى ورحمة من بها على عباده يحسن فعلها ولا يقبح تركها ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه كما زعمه الفلاسفة بل الله يختص برحمته من يشاء وهو اعلم حيث يجعل رسالاته كما في شرح المقاصد ومن هذا حملا الوجوب وظاهره استحالة تخلفه على خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة وجوب الوقوع لتعاق العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه

(فصل) ودليل المحدث في هذا الاصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وقوله تعالى حكاية عن الكفرة لولا أرسلت الينا رسولا فتتبع آياتك وقوله تعالى يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا فآله تعالى أعذر الى الخلق ببعثة الرسل وقطع حججهم عند ذلك وهي انه لولا بعثة الرسل لتوجه لهم من حيث العادة المألوفة أن يقولوا عند نزول الشقاوة بهم يا ربنا انك ركبنا تركيبا نسهو معه ونغفل جعلت فينا غضبا وشهوة ومكنت منا عدوا لنا حريصا على غوايتنا واضلانا فهلا أمددتنا بشخص من أنفسنا نسر به ولا نستوحش منه ينهنا اذا سهونا ويذكرنا اذا نسينا ويعلمنا اذا جهلنا وعنينا اذا اشتبهنا ولما كان كذلك بعث الله الانبياء لقطع هذه الحجة واضمحلالها على انه لو لم يفعل ذلك لكان له ذلك اذ هو يفعل ما يشاء لا يستل عما يفعل وهم يسألون

(فصل) ودليل الصوفي يقول قد تحقق في نفس الامر أن العلم على قسمين قديم وحادث وان شئت فقل فعلى وان شئت فقل حصوله وان شئت فقل ذاتي وعرضي فالعلم الحصول

الذاتي القديم هو علم الله تعالى والانفعالي والانطباعي العرضي الحادث هو علم العبد وحصول الكمال من حيث قضية الوجود الشامل للوجوب والامكان انما هو بحصول العليم اذ الامر في نفسه من حيث حقيقة الحقائق القابلة لذلك اعطاء ذلك فلا بد من ذلك وقد تحقق وتبين تخصيص الواجب جل وعلا بالقديم من ذلك وتقديسه عن الحادث فلا بد للعلم الحادث من حامل له وهو العبد قال تعالى الله الذي خاق سبع سموات ومن الارض مثلهن ينزل الامر بينهن لتعلموا وقال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والعبادة انما هي علم وعمل فاذا لا بد من حصول العلم للعبد كما أعطته الحقيقة عينها والآيات القرآنية علما ولما كان العلم الحادث حقيقة راجعة الى حصول صور انفعالية مثالية تحمل بواسطة الحادث محادثة روحانية وموجبات قدسية نحو الجنب الاقدس جل وعلا فعند تمام المواجهة تحصل أنوار شعشعانية ثم حصول تلك الصور النورانية انما هي بمحض المشيئة الالهية كما دل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وهي تتفاوت بحسب المواجهات والمواجهات بحسب المرتبة والحقيقة في كانت حقيقة القابل في غاية البساطة والتعويض من الفواشي الحبيبة التي هي الاوهام وما يؤدي اليها والسلامة من التركيب المقضي لذلك كان أقرب ومتى كان الحقيقة على الضد من ذلك كانت أبعد وبينهما وسائط فاذا كل حقيقة انما تمت بما يناسبها وذلك الامتداد هو التنزل الوحي والتعليم الالهي ثم ذلك التعليم منه ما يخص ومنه ما يعم فكل صورة نورانية علمية حصلت في محل انبعث منها بحسب الامداد الالهية شعاع يقع ذلك الشعاع صورة علمية عن المحل المواجه لسطر محل تلك الصورة ثم من ذلك الى آخره وهلم جرا ثم ذلك الانبعاث قد يكون بواسطة لفظ أو رقم أو إشارة وقد يكون بغير واسطة بل الهام بمجرد نصفية القابل ودفع الزاحم وبالجملة فهذا انبعاث الصور العلمية المتخصصة بالارادة الارزلية هو حضرة الوجوب من حيث الوجود والوحدة الذاتية ومنتهى ذلك الانبعاث هو حضرة الوجود من حيث الامكان والتحقيق بوحدة الجمع ومقام الاحدية ولما كان الوجود الامكاني العبدى على ثلاث مراتب علوى نورانى كالملائكة وسفلى جسماني كالجن ومتوسط بين الاول والثاني كالانسان وكان الانس على ثلاث مراتب منهم من غاب عليهم حكم المرتبة العلوية وهم الكمل الباقيون على حسن تقويمهم ومنهم من غلب عليه حكم المرتبة السفلية وهم الاشقياء المردودون الى أسفل سافلين ومنهم من توسط بين المرتبتين وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم الكمل على قسمين منهم من هو في مرتبة الملائكة من كل الوجوه وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانما كانوا بصورة البشر لتقرب المناسبة المتوقف عليها القبول من حيث النسبة الالهية ومنهم من هو دون ذلك وهم الاولياء ولما كان التلقى انما هو بحسب المواجهة والمناسبة كما أشرنا كان أول متلق من الحضرة الالهية هم الانبياء عليهم الصلاة والسلام اما بغير توسط الغير منهم البعض واما بتوسط اذ هم متفاوتون في مراتبهم ثم الاولياء من الانبياء بحصول المناسبة الخلقية تعلما ومن الملائكة الهاموا وتحدثنا قال عليه الصلاة والسلام ان الملك يتسكلم على لسان عمر وانه كان فيمن قبلكم يحدثون فان يكن من أمي منهم فجر بن الخطاب منهم ثم المتوسطون من الاولياء تعلما بحسب حصول المناسبة العملية وأما الجن فتلقاهم تلقى استراق من الملائكة واستماع من الانبياء أولا ومن الاولياء ثانيا وأما ما يظهر على بعض الذوات الانسانية من غير متابعة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فليس الا من القرين الجنى واذا تقر ذلك بان لك انه لولا بعثة الانبياء لم يكن من الجن والانس كمال على فقد انضحت الحكمة وعمت النعمة والله أعلم * (تكميل الاصل) * اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبي كما صار اليه الكرامة لاستوائه مع الخلق في نوع البشرية ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسة وقالوا انها ترجع الى التخلي من الاخلاق الذميمة والتخلي بالاخلاق الكريمة الى أن يصل العبد الى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره وانما يرجع الى امطافه عبد بان

يوحى اليه قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وقال الله تعالى قل انما انا بشر مثلكم
يوحى الى فيز نفسه بالوحى فان امر مع ذلك بتبليغ الوحى كان رسولا كما قال تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما أنزل اليك من ربك فاذا كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقد ميز المُنشئ الرسل عن الانبياء بان
الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع والنبين هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم كما
قال تعالى انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وسمى نبيا لانخباره عن الله تعالى فيكون من
الانبياء أول رفعت فيكون من النبوة ولذلك قرئ مهموزا وغير مهموز وباللغة التوفيق * (الاصل العاشر) *
في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اعلم (ان الله سبحانه وتعالى قد أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم)
الى الخلق أجمعين بالهدى ودين الحق والمراد من الخلق المخلوق لان ارساله الى من يعقل من الجن والانس
قال بعض العلماء والى الملائكة نقل ذلك التقي السبكي وصرح الامام الرازي في نفسه برفعه تعالى ليكون
للعالمين نذرا بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ثم اعلم ان العلم بثبوت الشيء
فرع تصور ذلك الشيء وتصور ذلك الشيء ان كان بحسب اسمه فلا يتوقف على وجوده وان كان بحسب
حقيقته وما هيته فيتوقف على وجوده والتصديق المفروض هو ان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله
المفهوم من سياق المصنف ولا بد لحصول هذا من العلم بوجود هذا الموضوع وتعيينه اذ هو شخص وتصور
الشخص انما هو بتعييناته الشخصية فلا بد من الكلام على ما به يتعين شخصه وذلك بالاستقراء من حيث
نسبه ومزله ووفاته وزمانه واسماؤه الموجبة لشهرته وشمائله التي امتاز بها عن غيره فاذا كان كذلك
فلا بد من ذكر ذلك على الاجاز والاختصار ليكمل المعتقد من كل الوجوه وقد ذكر القراني في دحيته
وأشار اليه في شرح الاربعين ان جميع الاحوال المتعلقة بالرسول كلها فضلا عما به يتعين ترجع الى
العقائد لا الى العمل فيجب البحث عن ذلك التحصيل كمال المعتقد بذلك اما وجوده صلى الله عليه وسلم فعلوم
بالضرورة تواتر عند أهل البرهان وكشفا عند أولي العيان فان الصوفي يقول العلم بوجوده صلى الله عليه
وسلم من قبيل المحسوسات المرئية بالابصار يقظة عند المقرين ونوما عند غيرهم وقد قال صلى الله عليه
وسلم من رأى نبي فقد رأى حق فان الشيطان لا يمثل بصورتي اذ معنى الحديث عند الاكثر ان من رآه نوما
فتلك الرؤية مساوية للرؤية الحسية يقظة بل معنى كما نبه عليه علماء الحديث فانظروا وأما تعيينه
فأما من حيث نسبه فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
ابن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان واليه انتهى النسب الصحيح وما فوق عدنان فمختلف
فيه ولا خلاف بينهم ان عدنان من ولد اسمعيل بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام وكنيته صلى الله عليه وسلم
أبو القاسم وهو الاشهر وأمه آمنة ابنة وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب وهما مجتمع مع أبيه في
النسب وأما مولده صلى الله عليه وسلم اما من حيث المكان فهو مكة باجماع في شعب أبي طالب وأما من
حيث الزمان فيوم الاثنين لاثنتي عشرة خلت من شهر ربيع الأول وذلك بعد قدوم الفيل بشهر وقيل
بأربعين يوما وقيل بخمسين يوما ومات والده عنه صلى الله عليه وسلم وهو جل وقيل ابن سبعة أشهر
والأول الصحيح ومات أمه بالأبواء ولم يستكمل له سبع سنين وكفله جده عبد المطلب ولرسول الله صلى
الله عليه وسلم ثمان سنين وبعث صلى الله عليه وسلم اثمان مضي من شهر ربيع الأول سنة احدى وأربعين
من عام الفيل فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة وقيل خمس عشرة سنة وقيل عشرين سنة والأول أشهر وقدم
المدينة يوم الاثنين وهو الثاني من شهر ربيع الأول سنة أربع وخمسين من عام الفيل ومكث بها عشرين
سنين وتوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثلاث وستين سنة في بيت عائشة رضي الله عنها يوم نوبتها يوم
الاثنين أول يوم من شهر ربيع الأول ودفن ليلة الاربعاء وأما صفته صلى الله عليه وسلم وشمائله الزكية

* (الاصل العاشر) * ان
الله سبحانه قد أرسل محمدا
صلى الله عليه وسلم

فليس بالطويل البائن ولا بالقصير المتردد ولا بالابيض الامهق ولا الاكدم ولا بالجعد القطاط ولا بالسيط
كان رجل الشعر ازهر اللون مشرباً بحمرة في بياض كان وجهه القمير حسن العنق ضخم الكراديس
أهدب الاشفار أدعج العينين حسن الثغر ضليع الفم حسن الانف اذا مشى يتكفأ كأنما ينحط من
صيب واذا التفت التفت معاجيل نظره الى الارض كأنه جة لم تباع شحمة أذنيه صلى الله عليه وسلم
وأما أسمائه صلى الله عليه وسلم فهي كثيرة بلغت ألفاً وقد ألف الحافظ ابن دحية في ضبطها كتاباً
سماه المستوفى فيه مقنع لمن أراد التطلع بها والمنقول توقيفاً فقد روى مالك وغيره رفعه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لي خمسة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر وأنا الخاشع الذي
يحشر الناس على قدمي وأنا العاقب ومن أسمائه في القرآن طه ويس والمذثر والمزمل وعبد الله
والرؤف والرحيم ومن أسمائه أيضاً القفي ونبي التوبة ونبي الملاحم والمتوكل صلى الله عليه وسلم تسليماً
ثم قال المصنف رحمه الله تعالى ونعتقد انه صلى الله عليه وسلم أرسله الله تعالى (خاتم النبيين) وهذا مما
أجمع عليه أهل السنة وثبت بالكتاب والسنة فالكتاب قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
والسنة فماري ونبي الخاتم النبيين وآدم منجد بين الماء والطين وفي الصحيحين ان مثلي ومثلي الانبياء
قبلي كمثل رجل بنى داراً فكمملها وأحسنها وترك فيها موضع لبنه فصار يقال ما أحسن ما أحسن الوعد فأنما
اللبنه التي تم بها بناء الانبياء ويرى أيضاً اني بعدى فقد جاء حديث الختم من طرق كثيرة باللفاظ
مختلفة والاجماع فقد اتفقت الامة على ذلك وعلى تكفير من ادعى النبوة بعده وبه يستدل المحدث
وأما الصوفي فيقول بذلك ويزيد بما يعطيه ذوقه ويشير اليه وجده ويأوح بأن بعثته صلى الله عليه
وسلم جامعة لمعانى العلو بالظهور على ما هو فوق ذلك باحاطته بكسبة الكون أعلاه وأدناه وأوله
 وآخره وكان له حظ من نبوة كل نبي فكان نبوته الجامعة لخصوص أحوال الانبياء بمنزلة الفطرة
الانسانية الجامعة لخصوص أحوال الحيوان فكانت احاطته بنبوته بظهور كل كلية الامر فلم يبق
وراءه أعلى فاجتمعت طرفا سلسلة النبوة والرسالة فكان خاتماً لاني بعده اذ لا مرقى وراء امره وهذا هو
حقيقة الختم * (تنبيه) * يقال خاتم بفتح التاء وكسر ها وقد قرئ بهما فالفتح بمعنى الختام والانتها
والعنى انه انتهاء النبيين فهو كالخاتم والطابع الذي يكون عنده الانتهاء واذا كان انتهاء النبيين كان
انتهاء المرسلين لما تقدم من أن كل رسول نبي ورفع الاعم يستلزم رفع الاخص والكسر بمعنى انه ختمهم
أي جاء آخرهم فلم يبق بعده نبي وبالجمله فيه انتهت النبوة والرسالة (و) انه صلى الله عليه وسلم بعث
(ناسخاً لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين) أي رافعات تلك الاحكام ومزيلاتها ومبينات لانتهاء
أمد ها وأصل النسخ الازالة والنصارى فرقان معروفان من اتباع سيدنا موسى وسيدنا
عيسى عليهما السلام والصابئون قوم يزعمون انهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم مهب الشمال عند
منتصف النهار وانما خص هؤلاء مع ان شريعته صلى الله عليه وسلم نسخت سائر الشرائع المتقدمة لشهرة
ذكرهم * (تنبيه) * من أكبر الجاحدين لنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم اليهود وقد ورد فيهم انهم
قوم بهت كافي الصحيح وهم فرقان الاولى امتنعت من تصديقه لما تضمنت شريعته من نسخ بعض
أحكام شريعة موسى عليه السلام فمنهم من زعم استحالة النسخ عقلاً لما فيه من البداء على زعمهم
والبداء محال على الله تعالى ومنهم من زعم ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وأنه قال
نمسكوا باسبب أبداً الفرقة الثانية العيسوية اتباع أبي عيسى الاصهاني قالوا هو رسول لكن الى العرب
خاصة وكذا قولهم ان عيسى عليه السلام مبعوث في قومه وبمثل هذا القول قال أيضاً بعض النصارى
أما من زعم احالة النسخ لما فيه من البداء فان عني به ان الله تعالى أظهر له من الحكمة ما كان خافياً نذلك
محال على الله تعالى ولا نسلم ان النسخ مستلزم لذلك فإنه لو استلزم تصرفه في أن يمنع ما أطلقه في وقت ما

خاتم النبيين ونامحلاً
قبله من شرائع اليهود
والنصارى والصابئين

وإطلاق ما منعه في وقت آخر ذلك للزم منع تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة إلى المرض ومن الغنى
 إلى الفقر ومن الحياة إلى الموت وعكس ذلك البداء وإذا لم يدل شيء من ذلك على البداء فكذلك لا يدل
 تصرفهم بالقول عليه ثم إن من المعلوم أنه لا يمنع في الحكمة أن يأمر الحكيم من يصاب استعمال الدواء في
 وقت ثم ينهيه عنه في وقت آخر لتعلق صلاحه بذلك في الحالين إن روعيت قاعدة الصلاح والزم في تصرفات
 الباري تعالى ذلك والأفالة تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم نقول وقوع الخارق على وفق دعوى
 المتحدى مع العجز عن معارضته لا يخلو إما أن يدل على صدق مدعى الرسالة أولا فإن لم يدل وجب أن
 لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام وإن دل وجب تصديق محمد صلى الله عليه وسلم وتصديق
 عيسى عليه السلام وقد جاء بالنسخ فيثبت ثم من نص التوراة أن الله عز وجل قال لنوح عليه السلام
 حين خرج من السفينة اني جاعل كل دابة مأكل لك ولزيتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا
 الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة كثيرا منها وفي التوراة أن من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح
 الاخت وقد حرمته ذلك وقد كان في شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرمته ذلك وقد
 كان العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحا وقد حرمته ذلك ولم يكن الاختان واجبا لدى
 الولادة وقد أوجبتموه وأما من ادعى منع ذلك بطريق النقل فهو ما لقنه إمام ابن الراوندي ولو كان ذلك
 النقل حقا لاحتج به اليهود على النبي صلى الله عليه وسلم وقد بالغوا في طمس آياته بكل وجه حتى غيروا
 صفته في التوراة ولو احتجوا به لنقل وحيث لم ينقل دل على انتفائه وأما العيسوية ومن رأى رأيهم من
 النصارى فإذا سلموا أنه نبي فقد سلموا صدقه وقد أخذ به عموم رسالته وأنه مبعوث إلى الأحرار والأسود مع
 قوله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس وقوله قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقد تحدى بمجزته
 جميع الانس والجن (وأيدته) الله سبحانه (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) معنى الآية العلامة
 على صدقه والمعجزة هي الآية مع التحدى بها فكل معجزة آية لا العكس ثم المعجزة مأخوذة من العجز
 المقابل للقدرة وحقيقة الإعجاز اثبات العجز فاستعير لظهوره ثم أسند مجازا إلى ما هو سبب للعجز ثم جعل
 اسمه له فقيل معجزة والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الحقيقة أو للمبالغة كما في العلامة
 وحقيقة المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى موافق للدعوى سأل من المعارض على يد مدعى النبوة
 قولنا من يتناول الفعل كنفجار الماء من بين أصابعه وعدمه كعدم احراق النار وقبض إمام الحرمين
 المعجزة بفعل الله تعالى وإليه مال المصنف كما سيأتي في سياقه قريبا وقد أورد عليهما أنها لا تنصرف في الفعل
 بل كما أنها تكون بفعل غير المعتاد قد تكون بالمنع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلق الضرورة
 والادعى إلى الفعل ومن اقتصر على الفعل فهو ما لان لعدم المضاف عنده فعل وأثر للقدرة وأما لانه جعل
 المعجزة كون النار بردا وسلاما على إبراهيم أو بقاء جسمه عليه السلام على ما كان عليه لكن هذه
 الأجوبة كلها بحسب المادة وقولنا خارق للعادة يخرج المعجزة إذا دلالة فيه لاتحاد نسبته فلا يدل وقولنا
 مقرون بالتحدى أي المجازاة والمغالبة لغة والمراد منه رباط الدعوى بالمعجز عند دعوى النبوة وبه إذا
 القيد يخرج كرامات الأولياء لانه لا يتحدى بالكلمة أولا يتحدى بها على دعوى النبوة والرسالة وإن جاز
 للولي أن يتحدى على ولايته وهو الصحيح وأما خروج الأرهاصات فلأنها تكون قبل النبوة فلم تكن
 مقرونة بالتحدى إذا الأرهاص أحداث خارق في العادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته كأنه تأسيس لقاعدة
 نبوته قال السعد والقوم يعدون أمثال هذه أي كشق الصدر وإطلال الغمامة وتسليم الحجر معجزات
 على سبيل التشبيه والتغليب وقولنا مع الموافقة للدعوى معناه أن يكون ما يأتي به موافقا له في دعوى
 النبوة بحيث لا يقتضي تكذيبه وقولنا والسلامة من المعارض أي في دعواه بأن يدعى أحسد نقيض
 دعواه كما إذا ادعى أحسنه نبي وقارن دعواه خارق ثم ادعى آخر أنه نبي وإن ذلك المدعى أولا ليس بنبي

وأيدته بالمعجزات الظاهرة
 والآيات الباهرة

وقارن دعواه خارق وقولنا على يد مدعى النبوة معناه أن يكون الخارق قائما بالنسبة كيباض يد موسى عليه السلام أو وجوده عند توجهه لوقوعه عازما عليه وطالبا لاياء كإنقلاب العصا حية فخرج ما إذا اتخذ الكاذب معجزة من يعاضده من الانبياء لنفسه وكذا يخرج ما إذا تقدم الخارق من المدعى ثم يدعى ويقول معجزتي ما ظهر في الزمن الماضي فانه وان كان خارقا إلا أنه لم يكن على يد مدعى النبوة في ذلك الزمن إذا فرض انه لم يدع نبوة وإذا علمت ذلك فاعرف انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة مقرونة بالمعجزة فهو رسول الله قطعاً أما الصغرى وهو انه ادعى الرسالة فبالضرورة حسا للمعاصر وتواتر الغيرة وأما ان تلك الدعوى كانت مقرونة بالمعجزة فبالمشاهدة للمعاصر ولفظه معنى لغيره مما نقلته الأحاد وبالجملة فمعجزاته صلى الله عليه وسلم على قسمين باقية دائمة يشاهد ها من كان وسبكون وذلك هو القرآن العظيم وغير دائمة وهو ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من الخوارق الفعلية أو الغيوب القولية مما يتعلق بماض أحوال أو مستقبل وهي لا تخصى عدة بالتحقيق أما القسم الأول الذي هو القرآن وأحد قسمي القسم الثاني الذي هو الغيوب القولية فسيذكرهما المصنف فيما بعد وبقى القسم الأول من القسم الثاني وهو الأفعال الخارقة للعادة فذلك أيضا لا يحصى كثرة وقد فصلت في دلائل النبوة لكل من البيهقي وأبي نعيم لكن بعضها ارهاصا ظهر قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقا ظهر بعد ها وهي تنقسم الى أمور رثابة في ذاته وأمر متعلقة بصفاته وأمر خارجة عنها راجعة الى أفعاله فالأول كالنور الذي كان ينتقل في آبائه الى أن ولد وكولادته محتونا مسرورا واضعا لحدى يديه على عينيه والاخرى على سرته وكذلك ما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلف كما كان يرى من قدام ورؤيته في الظلمة كما يرى في الضوء ورؤيته البعيد كما يرى القريب وكون جسمه شفافا فلم يقع له ظل على الارض ولم يمنع رائي الشمس مع حيلولة والثاني ما يرجع الى صفاته وذلك ما استجمعه مما هو في الغاية القصوى وغاية الكمال في ذلك من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والعدل والحكمة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على مصاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغه النهاية في العلوم الالهية وتمهيد قواعد المصالح الدينية والدينية وما كان عليه من استجابة الدعوة دعابن عباس بقوله اللهم فقهم في الدين وعلمه التأويل فكان بحرا وأما المفسرين ودعا على عتبة بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى سراقه حين لحقه فسانحت قوائم فرسه والثالث ما هو خارج عن ذاته وصفاته وهو (كانشق القمر) له فلقين ومحل الانشقاق كان بكة وقيل بمعنى قال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى حدثني الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكة فلقين أي شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فكان معجزة كما في شرح المواقف والحديث متفق عليه من حديث أنس وابن مسعود وابن عباس قاله العراقي قلت وأخرجه أحمد وأبو داود الطيالسي وأبو عوانة واسحق وعبد الرزاق والطبراني وابن مردويه من حديث ابن مسعود وابن عباس والبيهقي وأبو نعيم من حديث ابن مسعود وفي رواية عن أنس ان ذلك كان بعد سؤال المشركين وفي رواية أبي نعيم عن ابن مسعود لقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذي يعني ونحن بكة وأخرجه البيهقي وعياض عن علي وحذيفة ومسلم والترمذي عن ابن عمر وأحمد والبيهقي عن جبير بن مطعم وقال ابن السبكي انه متواتر (تنبيه) * أنس وابن عباس رضي الله عنهما لم يحضرا الانشقاق لانه كان بكة قبل الهجرة بنحو خمس سنين وكان ابن عباس اذ ذاك لم يولد وأما أنس فكان ابن أربع أو خمس بالمدينة وأما غيره فممكن ان يكون شاهد ذلك كذا في المواهب (غريبة) أكرم الله موسى عليه السلام بخلق البحر في الارض وأكرم محمدا صلى الله

كانشق القمر

عليه وسلم ففارق له القمر في السماء فانظر الى فرق ما بين السماء والارض كما في تفسير الرازي في سورة
الكوثر (وتسبيح الحصى) قال العراقي أخرجه البيهقي في دلائل النبوة من حديث أبي ذر وقال صالح بن
أبي الانضر ليس بالحافظ والمحفوظ رواية رجل من بني سليم لم يسم عن أبي ذر اه قات عبارة البيهقي في
الدلائل كذا رواه صالح بن أبي الانضر ولم يكن بالحافظ عن الزهري عن سويد بن يزيد السلمى عن أبي
ذر والمحفوظ ما رواه شعيب عن أبي حمزة عن الزهري قال وذ كر الوليد بن سويدان رجلا من بني سليم
كبير السن اه قلت وهكذا أخرجه محمد بن يحيى الذهلي في الزهريات قال أخبرنا أبو اليمان أخبرنا
شعيب عن أبي حمزة عن الزهري قال ذ كر الوليد بن سويدان رجلا من بني سليم كبير السن كان ممن
أدرك أبا ذر بالبصرة عن أبي ذر قال هجرت يوما من الايام فاذا النبي صلى الله عليه وسلم قد خرج من بيته
فسألت عنه الخادم فآخبرني انه ببيت عائشة فأتيته وهو جالس وليس عنده أحد من الناس وكأني أرى
حيثذانه في وهن فسلمت عليه فرد علي السلام ثم قال ماجاء بك قات الله ورسوله أعلم فأمرني ان أجلس
فجلست الى جنبه لأسأله عن شيء الا ويداكره لي فكشفت غير كثير فجاء أبو بكر يمشي مسرعا فسلم فرد عليه
السلام ثم قال ماجاء بك قال جاءني الله ورسوله فأشار بيده ان أجلس فجلس الى ربة مقابل النبي صلى الله
عليه وسلم ثم جاء عمر ففعل مثل ذلك وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وجلس الى جنب
أبي بكر ثم جاء عثمان كذلك وجلس الى جنب عمر ثم قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على حصيات
سبع أو تسع أو ما قرب من ذلك فسجن في يده حتى سمع لهن حنين كحنين النخل في كف رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثم ناولهن أبا بكر وجاوزني فسجن في كفه ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض فخرسن ثم
ناولهن عمر فسجن في كفه ثم ناولهن عثمان فسجن في كفه ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض فخرسن
اه وقال الحافظ ابن حجر قد اشتهر على الالسنه تسبيح الحصى في كفه صلى الله عليه وسلم أخرجه البرز
والطبراني في الاوسط وفي رواية الطبراني فسمع تسبيحهن من في الحلقة ثم دفعهن اليها فلم يسجن مع أحد
منا ثم ساق كلام البيهقي الذي أوردهنا بهتمامه ثم قال وليس لهذا الحديث الا هذه الطريق الواحدة مع
ضعفها لكنه مشهور عند الناس

وتسبيح الحصى وانطاق
العجماء

* (فصل) * وأما تسبيح الطعام فقد أخرج البخاري من حديث ابن مسعود قال كنا كل مع النبي صلى
الله عليه وسلم الطعام ونحن نسمع تسبيح الطعام وفي الشفاء عن جعفر بن محمد عن أبيه مرض النبي صلى
الله عليه وسلم فأتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم فسبح وأقره الحافظ
ابن حجر في الفتح فلو قال المصنف الطعام بدل الحصى لكونه ثابتا في الصحيح بخلاف حديث الحصى كان
أحسن ولذا أسقطه في المسامرة وانما ذكر تسبيح الطعام وكان المصنف راعى ما هو المشهور وعلى الالسنه
* (تنبيه) * قال صاحب المواهب اعلم ان التسبيح من قبيل الالفاظ الدالة على معنى التنزيه والالفاظ
بوجود حقيقة ممن قام به الالفاظ فيكون في غير من قام به مجازا فالطعام والحصى والشجر ونحو ذلك كل منها
يتكلم باعتبار خلق الكلام فيه حقيقة وهذا من قبيل خرق العادة وفي قوله ونحن نسمع تسبيحه تصرح
بكرامة الصحابة لسماع هذا التسبيح وفهمه وذلك ببركة صلى الله عليه وسلم (وانطاق العجماء) كذا في
سائر نسخ الكتاب وفي لمع الأدلة لشجحه امام الحرمين ونطق العجماء والنطق ابراز الكلام بالصوت وانطقه
جعلنا ناطقا والمصنف في كتاب المعارف الالهية تحقيق في النطق غريب أعرضنا عن ابراده هنا لعدم مناسيته
وغاية ما يحتاج هنا معرفة معنى النطق لغة والانطاق وقد ذكرناهما والعجماء تأنيث الاعم من العجمة
بالضم وهي الالكنة في اللسان وعدم الافصاح والمراد هنا الحيوانات ومنه الحديث العجماء جبارة قال العراقي
وأخرج أحمد والبيهقي باسناد صحيح من حديث يعلى بن مرة في البعير الذي شكالى النبي صلى الله عليه
وسلم أهله وقد ورد في كلام الضب والظبية والذئب والحرة أحاديث رواها البيهقي في الدلائل اه قلت

وسياق حديث يعلى بن مرة الثقفي على ما أورده البغوي في شرح السنة هكذا بينا نحن نسير مع النبي صلى الله عليه وسلم اذ مر بنا بعير يسني عليه فلما رآه البعير جرح فوضع جراحه فوقه عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال أين صاحب البعير فقام فقال بعينه فقال بلى نهبه لك يا رسول الله وأنه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال أما ذكرت هذا من أمره فانه شكاً كثرة العمل وقلة العلف فأحسنوا اليه وروى الامام أحمد قصة أخرى بخوما تقدم من حديثه وسنده ضعيف وأخرج ابن شاهين في الدلائل عن عبد الله بن جعفر قال أردفتي رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خلفه فدخل حائط رجل من الانصار فاذا جل فلما رآني النبي صلى الله عليه وسلم حن فذرفت عيناه فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم فمسح ذفراته فسكن ثم قال من رب هذا الجل فجاءتني من الانصار فقال هذا الى يا رسول الله فقال ألا تتقي الله في هذه البهيمة التي ملكك الله اياها فانه شكاً الى انك تجيعه وتذيبه وهو حديث صحيح ورواه أبو داود عن موسى بن اسمعيل عن مهدي بن ميمون وروى أحمد والنسائي من حديث أنس رضي الله عنه كان أهل بيت من الانصار لهم جل يسنون عليه وأنه استصعب عليهم فنعهم ظهروه وان الانصار جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا انه كان لنا جل نسني عليه وأنه استصعب علينا ومنعنا ظهروه وقد عطش النخل والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصحبه قوموا فقاموا فدخل الحائط والجل في ناحية فشي رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه فقالت الانصار يا رسول الله قد صار مثل الكلب الكلب واننا نخاف عليك صولته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس علي منه بأس فلما نظر الجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل نحوه حتى خر ساجداً بين يديه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بناصيته أذل ما كان قط حتى أدخله في العمل فقال له اصحابه يا رسول الله هذه بهيمة لا تعقل تسجد لك ونحن نعقل فحقن أحق ان تسجد لك فقال صلى الله عليه وسلم لا يصلح لبشر ان يسجد لبشر لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لا مررت المرأة ان تسجدن وجهها من عظم حقها عليها وأما كلام الضب فحديث مشهور رواه البيهقي من طرق كثيرة وهو غريب ضعيف قال المزني لا يهـج اسناداً ولا متناوذاً كره القاضي عياض في الشفاء وقد روى من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في محفل من أصحابه اذ جاء اعرابي من بني سليم قد صاد ضبا جعله في كفه ليذهب به الى رحله فيشويه ويأكله فلما رأى الجماعة قال من هذا قالوا نبي الله فأخرج الضب من كفه وقال واللات والعزى لا آمنت بك أويؤمن هذا الضب وطرحه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ضب فأجابه بلسان يسمعه القوم جميعاً البيل وسعديك يازين من وافي القيامة قال من تعبد قال الذي في السماء عرشه وفي الارض سلطانه وفي البحر سيده وفي الجنة رحته وفي النار عقابه قال فن انما قال رسول رب العالمين وخاتم النبيين وقد أفلح من صدقك وخاب من كذبك فأسلم الاعرابي الحديث بطوله وهو مطعون فيه وقبل انه موضوع لكن معجزاته صلى الله عليه وسلم فيها ما هو أبلغ من هذا وليس فيه ما ينكر شرعاً خصوصاً وقد رواه الأئمة فنهايته الضعف لا الوضع وأما حديث الطيبة فأخرجه البيهقي من طرق وضعفه جماعة من الأئمة وذكره عياض في الشفاء ورواه أبو نعيم في الدلائل باسناد فيه مجاهيل عن حبيب بن محسن عن أم سلمة الحديث بطوله وفيه قالت يا رسول الله صا دني هذا الاعرابي ولي خشفان في ذلك الجبل فاطلقتني حتى أذهب فأرضعهما وارجع الخ ورواه الطبراني بنحوه والمنذري في الترغيب والترهيب من باب الزكاة وقال الحافظ بن كثير انه لأصله وقال الحافظ السخاوي لكنه ورد في الجملة عدة أحاديث يقوى بعضها بعضها أوردها الحافظ ابن حجر في المجلس الحادي والستين من تخريج أحاديث المختصر وأما قصة تكليم الذئب وشهادته فرويت من عدة طرق أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد باسناد جيد وأخرجه أبو سعيد المالبني والبيهقي من حديث ابن عمر وأبو نعيم في الدلائل من حديث أنس وأحمد وأبو نعيم بسند صحيح والبغوي في شرح السنة وسعيد بن منصور في سننه من حديث أبي هريرة

والفاظ السكل مختلفة ورواه عياض في الشفاء وهي قصة أخرى ويلحق بذلك سجود الغنم صلى الله عليه وسلم أخرجه أبو محمد عبد الله بن حامد الفقيه في دلائل النبوة بأسناد ضعيف وهو في الشفاء ومما يلحق بانطاق الجماعة كلام الجار بن خنيس الذي سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعفورا وكان اسمه من قبله يزيد بن شهاب أخرجه ابن عساكر عن أبي منصور والقصة مشهورة ورواه أبو نعيم نحوه من حديث معاذ بن جبل وقد أورده ابن الجوزي في الموضوعات وفي معجزاته صلى الله عليه وسلم ما هو أعظم من كلام الجار وغيره (وماتفجر من بين أصابعه) الشريفة (من الماء) الطهور بالمشاهدة وهو أشرف المياه وقد تكررت منه صلى الله عليه وسلم هذه المعجزة في عدة مواضع في مشاهد عظيمة ووردت من طرق كثيرة يفيد مجموعها العلم القاطع بالاستفاد من التواتر المعنوي ولم يسمع بمثله هذه المعجزة عن غير نبينا صلى الله عليه وسلم حيث ينبع من بين عظمه وعصبه ولحمه ودمه قاله القرطبي ونقل ابن عبد البر عن المزني أنه قال هو أبلغ من المعجزة من ينبع من الحجر حيث ضربه موسى عليه السلام بالعصا فتفجرت منه المياه لأن خروج الماء من الحجارة معهود بخلافه من بين اللحم والدم اهـ وقد فات العراقي هذا الحديث فلم يذكره في تخريجهم ونحن نذكر بعون الله تعالى من رواه من الصحابة ومن أخرجه فنقول رواه أنس وجابر وابن مسعود وابن عباس وأبو ليلى الأنصاري وأبو رافع أما حديث أنس فأخرجه الشيخان والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وحانت صلاة العصر والناس الوضوء فلم يجدوه فأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضوء فوضع يده في ذلك الاناء فأمر الناس أن يتوضؤا منه فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ الناس حتى توضؤا من عند آخرهم وفي لفظ البخاري كانوا ثمانين رجلا وفي لفظه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه وأطراف أصابعه حتى توضأ القوم قال فقائنا لأنس كم كنتم قال كائنا ثمانمائة ولفظ البيهقي قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى قباء فأتى من بعض بيوتهم قدح صغير فادخل يده فربسه القدح فادخل أصابعه الأربعة ولم يستطع أن يدخل إبهامه ثم قال للقوم هلموا إلى الشراب قال أنس بصري ينبع الماء من بين أصابعه فلم يزل القوم يردون القدح حتى روي منه جميعا ولفظ ابن شاهين قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فقال المسلمون عطشت دوابنا وابلنا فقال هل من فضلة ماء فجاء رجل في شئ فقالوا ها هنا نصفه فصب الماء ثم وضع راحته في الماء قال فرأيتها تخلل عيوننا بين أصابعه قال فسقينا البنا ودوابنا وتزودنا فقال أ كفيتم فقالوا نعم اكنفينا يا رسول الله فرفع يده فارتفع الماء وأما حديث جابر فأخرجه الشيخان وأحمد والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين قال عطاش الناس يوم الحديبية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة يتوضأ منها وجهش الناس نحوه فقال مالك فقالوا يا رسول الله ليس عندنا ما نتوضأ ولا ما نشربه إلا ما بين يديك فوضع يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين أصابعه كأمثال العيون فشربنا وتوضأنا قلت كم كنتم قال لو كئنا ألف لكفانا كما خمس عشرة مائة وفي رواية الوليد بن عباد بن الصامت عنه في حديث مسلم الطويل في ذكر غزوة بواط قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا جابر ناد الوضوء وذكر الحديث بطوله وأنه لم يجد الاقطرة في عزلاء شجباء فأتى به النبي صلى الله عليه وسلم فغمزه وتكلم بشئ لا أدري ما هو وقال ناد بحفنة الركب فأتيت بهما فوضعهما بين يديه وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم بسط يده في الحفنة وفرق أصابعه وصب عليه جابر فقال بسم الله قال فرأيت الماء يفور من بين أصابعه ثم فارت الحفنة واستدارت حتى امتلأت وأمر الناس بالاستسقاء فاستقوا حتى رويوا فقلت هل بقي من أحده حاجة فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الحفنة وهي ملاءي ولفظ أحمد في مسنده اشتكى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه العطش فدعا بعض فصب فيه شيئا من الماء ووضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه يده وقال استقوا فاستقى الناس فكنت أرى العيون تنبع من بين أصابعه وفي لفظ من حديثه أيضا قال فوضع رسول الله

وماتفجر من بين أصابعه
من الماء

صلى الله عليه وسلم كفه في الماء ثم قال بسم الله ثم قال اسبغوا الوضوء قال جابر بن عبد الله الذي ابتلاني ببصري
 لقد رأيت العيون عيون الماء يومئذ تخرج من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم فيأرفعها حتى توضع
 أجمعون وفي لفظه من طريق نبيح العنزي عنه جاء رجل بأداة فيها شيء من ماء ليس في القوم ماء غيره
 فصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قدح ثم توضأ فأحسن الوضوء ثم انصرف وترك القدح قال فتراحم
 الناس على القدح فقال علي وسلم فوضع كفه في القدح ثم قال اسبغوا الوضوء قال فلقد رأيت العيون
 عيون الماء تخرج من بين أصابعه ولفظ البيهقي كما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فأصابنا عطش
 فجهشنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فوضع يده في تور من ماء بين يديه فجعل الماء ينبع من بين
 أصابعه كأنه العيون قال خذوا بسم الله فشربنا فوسعنا وكفانا ولو كانت ألف لكفانا قلت لجابر كم
 كنتم قال ألفا وخمسمائة وأما حديث ابن مسعود فأخرجه البخاري من طريق علقمة عنه ولفظه بينما
 نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس معنا ماء فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اطلبوا من معه
 فضل ماء فأتى بماء فصبه في إناء ثم وضع كفه فيه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم وأما
 حديث ابن عباس فأخرجه الدارمي وأبو نعيم بلفظ دعا النبي صلى الله عليه وسلم بلالا فطلب الماء فقال
 لا والله ما وجدت الماء قال فهل من شيء فأتاه بشئ فبسط كفيه فيه فأنبعت تحت يده عين فكان ابن
 مسعود يشرب وغيره يتوضأ وأما حديث أبي ليلى الانصاري فأخرجه الطبراني وأبو نعيم وأما حديث
 أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجه أبو نعيم من طريق القاسم بن عبد الله بن أبي رافع عن
 أبيه عن جده * (تنبيه) * ظاهر الأحاديث المتقدمة أن الماء كان ينبع من بين أصابعه بالنسبة إلى
 رؤية الراي وهو في نفس الأمر للبركة الحاصلة فيه يغور ويكثر وكفه صلى الله عليه وسلم في الإناء فيراه الراي
 نابعا من بين أصابعه وظاهر كلام القرطبي أنه ينبع من نفس اللحم الكائن في الأصابع وبه صرح النووي
 في شرح مسلم ويؤيده قول جابر فرأيت الماء يخرج وفي رواية ينبع من بين أصابعه وهذا هو الصحيح
 وكلاهما معجزة له صلى الله عليه وسلم وإنما فعل ذلك ولم يخرج من غير ملامسة ماء ولا وضع إناء تأدباً مع
 الله تعالى إذ هو المنفرد بابتداع المعلومات وإيجادها من غير أصل (تكميل) ومن هذا القسم مما لم يذكره
 المصنف خروج الأصنام من الجذع ولادته وسقوط شرف أيوان كسرى وإطلال الغمام عليه وانقلاع
 الشجر ماشية إليه وحنين الجذع الذي كان يحطب إليه لما انتقل إلى المنبر عنه وتسليم الحجر والشجر عليه
 وظهور البركة في الماء القليل الذي نج فيه بعد ما زححت البثر في الحديبية وشرب القوم والابل وكانوا
 ألفاً وأربعمائة وأكل اللحم الغفير من أقراص يأكلها إنسان واحد في قصة أبي طلحة وكانوا سبعين
 أو ثمانين رجلاً وفي قصة جابر وكانوا ألفاً وأخبار الشاة المشوية له بأنهم مسمومة وغير ذلك مما تضمنته
 الكتب المؤلفة في خصوص ذلك كاللآل لسكن من البيهقي وأبي نعيم وفي معاجم الطبراني وفي كل من
 الكتب الستة التي هي دواوين الإسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك
 وهذا النوع أحد ما عقده في كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلاً والله أعلم * اكمل
 التكميل * الوارد من هذه الخوارق أن كان أحاداً لا ينسب إليهم فالشعر المشترك بينها وهو ظهور الخارق
 على يده متواتر بلا شك فيفيد العلم قطعاً بكجود حاتم وشجاعة علي فقول الامام أبي القاسم السهيلي في
 الروض أن بعض هذه الخوارق علامة للنبوّة ولا تسمى معجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوّة
 ليس بمقبول فإنه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوّة انسحب عليه دعوى النبوّة من حين ابتدائها إلى أن
 توفاه الله تعالى فكأنه في كل ساعة يستأنفها فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لاقتراحه بدعوى
 النبوّة حكماً وكأنه يقول في كل ساعة اني رسول الله وهذا دليل صدقي والله أعلم ثم شرع المصنف في
 بيان القسم الأول الذي هو بيان الامور الثابتة في ذاته وهي المعجزة الداعية العامة للدلالة المختص بها

آية وانما أخره لكثرة ما فيه من المباحث فقال (ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها) أي جارى بها وعارض وأصل التحدى طلب المباراة في الحداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في أي أمر كان (مع كافة العرب) أي جميعهم من أولاد اسمعيل عليه السلام ومن أولاد سبأ بن يعرب (القرآن) هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا وكان الشافعي رضي الله عنه لا يهزمه (فانهم) أي كافة العرب (مع تمييزهم بالفصاحة) أي الملكة التي يقتدر بها على التعبير عن المقصود مع الابانة والظهور (والبلاغة) أي الملكة التي يقتدر بها على تأليف كلام بليغ والكلام البليغ هو الذي يجمع أوصافا ثلاثة ضوابة في موضع لغته وطبقا للمعنى المقصود به وصفا في نفسه (نهدفوا) أي جعلوا أنفسهم هدفا (لسبيه) أي أسره (ونهبه) أي غارته (وقتله) والفتك به (ولم يقدروا على معارضته) أي القرآن (بمثله) ولو أقصر سورة منه وعجزهم متواتر أي ثبت انصرافهم من المعارضة الى المقارعة مع توفير مقتضيات المعارضة منهم من حيث قوة الفصاحة والبلاغة حيث بلغوا في ذلك الى الغاية التي تمكن في الانسان مع توفر دواعيهم عن رد دعوته وتمالكهم على ذلك فلم يجدوا لذلك سبيلا وفرعوا الى بذل مهجهم واتلاف أموالهم وقتل نفوسهم وسبي ذرياتهم ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولما اختاروا ذلك عليها لما فيها من وصول مقصودهم وسلامة مهجهم ولو عارضوا لنقل تواتر ما فيه من توفر الدواعي ونفي الموانع ولم يكن ذلك قطعاً (اذ لم يكن من قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه) أشار بذلك الى القول المرضي عنده في وجه الإعجاز تبعاً لشيخه امام الحرمين أن القرآن معجز لا اجتماع الجزالة فيه مع الأسلوب في النظم المخالف لاساليب كلام العرب والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن ترتيب الاقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه بتقدير تناسب الكلمات وتقاربها في الدلالة على المعاني والبلاغة عبارة عن اجتماع الفصاحة مع الجزالة وغرابة الأسلوب فالجزالة تقابلها الركابة فلايس في نظمه لفظاً تركيباً وغرابة أسلوبه هو انه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب اذ لم يعهد في كلامهم كون المقاطع على مثل ويعملون ويفعلون والمطالع على مثل يا أيها الناس يا أيها الرسل الخاقعة ما الخاقعة عم ينساءون وهذا القول ارتضاه القاضي أبو بكر الباقلاني فلم يشترطوا فيه البلاغة وقيل إعجازه بسلامته من الاختلاف والتناقض وقيل باشماله على دقائق الحكم والمصالح والجمهور على أن الإعجاز فيه لكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر وانما هي من مقدور خالق القوى والقدر كما تجده النفوس الانسانية الكاملة من نفوسها اما فصحاء العرب فيحسب سلبقتهم وما فطروا عليه وأما غيرهم فيحسب معرفتهم بالبلاغة واحاطتهم بأساليب الكلام والفصاحة (هذا مع ما فيه من أخبار الأولين) و وبال المشركين في شطار آية كقوله عز وجل فكلنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من أغرقنا فانظر ماتضمن شطار هذه الآية مع لطيف نظمها من الانباء عن عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الهالكين ولا دافع ولا مانع وخروجها باستعلائها عن القلوب من كلام كل مريب وقيل إعجازه بالنظم فقط وهو قول بعض المعتزلة وقيل بالصرف عن معارضته وهو اختيار الشريف المرتضى من الشيعة وقرره النظام فقال كانت العرب تقدر على النطق بمثله قبل مبعثه عليه السلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم إعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض المحدثين إعجازه انه قديم غير مخلوق وقال قوم إعجازه انه عبارة عن الكلام القديم ووجه ما اختاره المصنف وارتضاه تبعاً لشيخه الامام والقاضي هو انه عليه السلام لما تحداهم بأن يأتيوا بمثله ثم تنزل الى عشر سور ثم الى سورة والسورة مشتملة على الامرين أعني الجزالة والاسلوب وانما يتحقق الاثبات بمثله عند الاثبات بمشتمل على الوصفين

ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها مع كافة العرب القرآن العظيم فانهم مع تمييزهم بالفصاحة والبلاغة نهدفوا لسببه ونهبه وقتله واخواجه كما أخبر الله عز وجل عنهم ولم يقدروا على معارضته بمثل القرآن اذ لم يكن في قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه هذا مع ما فيه من أخبار الأولين

معافان الشاعر المطلق اذا سرد قصيدة بليغة ودعى الى المعارضة بمثلها فعورض بخطبة أو نثر مرسل بالغ أقصى الفصاحة لم يكن الاثنى بذلك معارضتها ولو اتى الشاعر بمثل وزن شعره عريان بلاغته وجزالته لم يكن معارضته قال الامام هذا ما ارتضاه القاضى واستقر عليه نظره وقال في تضاعيف كلامه ولو جعلت النظم بمفرده مع افادة المعانى معجزا لم يكن مبعدا قال الامام وهذا غير سديد فانه لا يسلم أن يقدر كلام كذلك وفي هذا التقدير ابطال لقول من زعم ان أحدهما كاف في الإعجاز وأما من صار الى ان إعجازه بالصرف وانه كان مقدورا قبل البعث فقبل انه لو كان كذلك لوجد مثله قبل التحدى ولو كان لظهر وأما من قال إعجازه بكونه قديما فهو قول بقدم الحروف وهو باطل وأما من قال بان إعجازه انه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح لانه لا يمتنع أن يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز ثم نبه المصنف على أن من وجوه الإعجاز انبأه عن أخبار الاولين وتفاصيل أحوالهم (مع كونه) صلى الله عليه وسلم (أما غير ممارس للكتب) بالنقل ولم يعان نعلما وانما نشأ بين ظهور العرب فلم تهمله خرجات يتوقع في مثلها دراسة فكان ذلك أدل آية على صدقه وقد أشار الله تعالى الى ذلك بقوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتاب المبطلون ثم شرع المصنف في ذكر القسم الثاني من القسم الثاني وهي الغيوب القولية فقال (والانباء) أى ومع ما شتمل عليه القرآن من الاخبار (عن الغيب في أمور) كثيرة (تحقق صدقه فيها) وهو على قسمين في الماضي فكقصة موسى عليه السلام وقصة فرعون وقصة يوسف عليه السلام وأمثالها من قصص الانبياء على تفاصيلها من غير سماع من أحد ولا تلق من بشر كما تقدم كما نبه عليه قوله تعالى ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك (في الاستقبال) وهو من الكتاب ومن السنة فن الكتاب (كقوله تعالى) قل لن اجمعن الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله وقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين) على أنفسكم من الاعداء (محققين رؤسكم ومقصرين) بعد تمام انسل كل لك وقع في زمنه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ما وقع بعده (كقوله تعالى الم غلبت الروم) وهم بنو الاصفري (في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) على اختلاف القراء وقوله تعالى وعدكم الله مغنم كثيرة تأخذونها وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وقوله تعالى استدعون الى قوم أولى بأس شديد قيل الخطاب للمنافقين دعاهم أبو بكر لقتال بني حنيفة وقيل المراد دعاء عمر الى قتال فارس وأما من السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكسين والقاسطين المارقين ولعمار رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وكقوله صلى الله عليه وسلم زويت لي الارض فرأيت مشارقها ومغاربها وسيلك أمتي ما زوى لي منها وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكان خبار به لالكسرى وقيصرو زوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله وغير ذلك مما هو وارد في صحاح الاحاديث ثم لما فرغ المصنف من ذكر معجزاته صلى الله عليه وسلم شرع في بيان وجه دلالة المعجزات على الصدق فقال (وجه دلالة المعجزة على صدق الرسل) عليهم الصلاة والسلام (ان كل ما عجز عنه البشر) عن اتيان مثله (لم يكن الا فعلا لله تعالى) فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل التردد دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كما في المواقف قلنا قد جرى المصنف تبعا لشبهة على ان كفهم عن ذلك فعل الله سبحانه لاعداء فعل منه سبحانه كان يقال هو اعدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذا قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى (مهما كان مقرونا بتحدى النبي) أى مهما جعلها الرسول دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن الله تعالى فأوجده الله تعالى موافقا لقوله (نزل) ذلك الایجاد على وفق ما قال (منزلة قوله صدقت) وهو مريح التصديق

مع كونه أميا غير ممارس للكتب والانباء عن الغيب في أمور تحقق صدقه فيها في الاستقبال كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكقوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد عليهم سيغلبون في بضع سنين ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل أن كل ما عجز عنه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فهما كان مقرونا بتحدى النبي صلى الله عليه وسلم ينزل منزلة قوله صدقت

قال ابن التماسي في شرح اللمع اختلاف الأصوليون في وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال انها تنزل منزلة التصديق بالقول فان الله تعالى اذا خلق له المعجزة على وفق دعواه فكأنه قال له صدقت بالقول فيكون مدلولها خبرا ومنهم من يقول انها تدل على انشاء الرسالة فيكون تقديرها أنت رسولى أو بلغ رسالتى والانشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب ثم قرروا الدلالة من وجهين أحدهما انها تدل عقلا فالوا لان خارق الخارق من الله تعالى على وفق دعواه وتحديه والعجز عن معارضته وتخصيصه يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والفدر على ارادته تعالى بالضرورة والى هذا ميل الاستاذ الثانى أن دلالتها عادية كدلالة قرآن الاحوال قالوا وخلق ذلك من الله تعالى على صدقه بالضرورة كما يعلم نحل النحل ووجع الوجع بالضرورة واليه ميل الامام اه وقرره شارح الحاجبية بوجه آخر فقال اختلفوا في وجه دلالة المعجزة فمنهم من زعم انها وضعية وهو ظاهر ما في الارشاد لامام الحرمين وان كان آخر الامر التجأ الى انها عادية تجريبية كما وقع له ذلك في البرهان وحاصل دعوى انها وضعية أن المعجزة ترجع الى القول والقول دلالة وضعية ومنهم من زعم انها عقلية وهو قول الاستاذ وحاصله ان الله تعالى خلق الخارق على وفق دعوى الرسالة والتحدى مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله انه صدق كما يدل اختصاص الفعل المعين على ارادته لذلك قطعنا والصحيح وهو قول المحققين انها تجريبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها اه ثم أورد المصنف مثالا مشهورا في كتب القوم ضربوه لشأن الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه اياه بايجاد الخارق على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بايجاد المعجزة على وفق دعوى النبوة (مثل القائم بين يدي الملك) أى كتصديق القائم بين يدي ملك من ملوك الدنيا (المدعى على رعيته انه رسول) ذلك (الملك) اليهم وهو مقبل اليهم بحضرة الملك (فانه) أى ذلك المدعى للرسالة عن الملك (مهما قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا) فيما نقلت عنك من الرسالة الى هؤلاء (فقسم على سريرة ثلاثا واقعد) أى افعل ذلك (على خلاف) عادتك في القيام والعود (ففعل الملك ذلك) كما أشار له (حصل) قطعنا (للمحاضرين) من الرعية (علم ضرورى) قطعى (بان) الملك قد صدقه وانه (نازل منزلة قوله صدقت) وقد اختلف الاصحاب في تصوير هذا المثل ففي غاية المرام لابن البيضاى ما نصه كما اذا قام رجل من مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول ذلك الملك فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه له ومفيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارباب وفي اللمع لامام الحرمين ووجه دلالتها على صدق النبي انها تنزل منزلة التصديق بالقول وتطيره من الشاهد أن تصدى ملك للناس و يأذن لهم بالولوج عليه فاذا احتفوا به وأخذ كل منهم مجلسه قام رجل من أهل الجمع وقال انى رسول الملك اليكم وقد ادعت الرسالة بمرأى منه ومسمع وآية رسالتى أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد اذا استدعت منه ذلك أيها الملك صدقتى وقم واقعد فاذا فعل الملك ما استدعاه كان ذلك تصديقه بـمنزلة قوله صدقت وفي شرح الحاجبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها كما نجد من العلم من انفسنا عادة من صدق الرجل اذا قام في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول ذلك الملك بالحجة وقال حجتى أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاثا ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه له ويحصل العلم بذلك للمحاضرين لا محالة وذلك ظاهر وكذا الامر في المعجزة فان الرسول يدعى الرسالة للمكافين ويقول معنى آية صدقتى أن يفعل الله كذا والله يشاهد فعله ويسمع قوله والعلم بذلك لا بد منه ثم يفعل الله جل جلاله ما ادعاه ذلك الرسول فيحصل قطعنا بصدقه بموافقة الله اياه حيث فعل ما ادعاه وفي الاعتماد للنسبى فاذا ادعى الرسالة ثم قال آية صدقتى في دعواى في أن الله تعالى أرسلنى أن يفعل كذا ففعل الله ذلك كان ذلك من الله تصديقه له في دعواه الرسالة فيكون ذلك

وذلك مثل القائم بين يدي
الملك المدعى على رعيته أنه
رسول الملك اليهم فانه مهما
قال للملك ان كنت صادقا
فقسم على سريرة ثلاثا
واقعد على خلاف عادتك
ففعلى الملك ذلك حصل
للمحاضرين علم ضرورى
بأن ذلك نازل منزلة قوله
صدقت

كقوله له عقيب دعواه صدقت اذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب وتظيره ان الملك العظيم اذا اذن للناس بالولوج عليه ثم ساق العبارة كسياق المانع سواء ثم قال بعد قوله صدقت والناقض للعادة كما يكون فعلا غير معتاد يكون تعجيزا عن الفعل المعتاد كمنعز كريا عليه السلام عن الكلام اذ المنع عن المعتاد نقض للعادة أيضا اه واقتصر ابن الهمام في المسامرة على قوله ان كنت صادقا فيما نقلت عنك فقم على سر برك على خلاف عادتك الخ لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول المصنف كغيره ممن تقدم ذكره فقم على سر برك ثلاثا واقعد الخ لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصويرا آخر لمخالفة العادة * (تنبيه) * وللملحمة على ما قرروه أسئلة * الاول قالوا مدعى الرسالة مشارك لنا في النوع والصورة واختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ولا يقبل بمجرد دعواه فان الخبر يحتمل الصدق والكذب واعتمادكم في صدقه على مجرد وقوع الخارق على وفق دعواه كيف يدل مع اننا شاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل اليها بالخواص والسحر والتعزيم والطلسمات واستسحار الروحانيات وخدمة الكواكب فهم يتبرموا أي به عن ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها * الثاني سلمنا انه فعل الله تعالى لكن لم قلتم انه انما خلقه لتصديقه فظاهر انه ليس كذلك أما على أصول الاشعري فلانهم لا يقولون ان أفعال الله تعالى متوقفة على الاغراض ولا يقع منه شيء عندهم وأما على أصول المعتزلة فنقول لما قلتم انه لا غرض لله تعالى في خلق ذلك الا التصديق وذلك لا يعرف بشرطه العلم بالعدم لا عدم العلم * الثالث قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واذا كان كذلك فما المانع من أن يخلق ذلك على يد الكاذب للاضلال * الرابع انكم احتجاجتم بالخارق وبم يعلم ان الذي أتى به هذا المدعى خارق واعلم معتاد في قطر آخر أو يكون عادة متطاولة أو يكون ابتداء عادة تستمر وحينئذ لا يدل * الخامس ادعيتم الدلالة على صدقه ثم قررتم ذلك بأن المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة وتارة قلتم تخصيصه به لا يدل على ارادة تصديقه بالضرورة وتارة قلتم يدل على صدقه عادة بالضرورة فاذا كان ما لكم الى دعوى فادعوا انه صادق بالضرورة وحينئذ لا يتم مرادكم * السادس انكم ادعيتم الضرورة ثم قسمتم الغائب على الشاهد بالمثال المذكور وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسه * السابع ان ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتوه فان العلم فيه استند الى قضايا حسية مشاهدة فانا شاهد الملك في الصورة المذكورة وشاهد قيامه وتعوده بخلاف مسئلتكم فان الفاعل غائب عنا وذلك ينافي قرائن الاحوال والجواب أن نقول قولكم في السؤال الاول قلتم ان الخوارق يتوصل اليها بأسباب من الخواص والسحر وغير ذلك قلنا جميع ذلك لا يسلم مدعيه عن المعارضة بأمثاله ثم من سنة الله تعالى في دفع هذا الاحتمال انه لم يرسل رسولا بآية الا من جنس ما هو الغالب على أهل عصره ليكون معجزهم عن مثله حجة عليهم ألا ترى انه لما كان الغالب في زمان موسى عليه السلام تعلم السحر والتخييل جعل الله تعالى الحية التي تتلف ما صنعوا واعترف أهل الصناعة وهم ألوف ان ذلك لا يتوصل اليه بالسحر فآمنوا بالله تعالى وخروا له ساجدين وعجز أهل الصناعة واعترفهم بذلك أدل دليل على صحة الآية وصدق الآتي به او كذلك لما غلب في زمان عيسى عليه السلام تعلم الطب كان معجزاته احياء الموتى وبراء الاكهم والابرص مع اعتراف أهل صناعة الطب وهم الجمع الكثير بمعجزهم عن ذلك واعترفهم دليل على اختصاصه بذلك ولما كان الغالب في زمان الخليل عليه السلام القول بالطبائع وتأثيرات الكواكب كان من آياته قلنا ياناركوني برداوس لا ما على ابراهيم ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم في زمان قوم صناعتهم الفصاحة والنظم والنثر حتى كان أحدهم اذا صنع قصيدة علقها على البيت وقال لا يأتي أحسن منها كانت معجزته من ذلك الجنس فعجز البلغاء والفصحاء وهم العدد الكثير عن

المعارضة وذلك أدل دليل قاطع على أنه محض فعل الله تعالى وليس من المكتسبات قولهم في السؤال الثاني لم قلتم إن الله تعالى أنما خلق ذلك للتصديق قلنا لما قررناه من الوجهين العقلي والعادي قولهم في السؤال الثالث من مذهبكم إن الله تعالى يضل من يشاء قلنا نعم قولهم بخوروا خلق المعجزة على يد الكاذب قلنا من يرى المعجزة تدل عقلا فلا يجوز ذلك لمافية من قلب الدليل شبهة والعلم جهلا والله يضل من يشاء ولكن لا بالدليل لمافية من قلب الاجتناس وقلبه محال ومن زعم أن دلالة عادته جواز ذلك ولا كما نعلم عدم وقوعه باستمرار العادات كما نعلم أن الجبل في وقتنا لم ينقلب ذهبا برزوا أن كان ذلك جازا في قدرة الله تعالى وكذلك تجزم بأن كل إنسان نشاهده من أبوين وأن جازا في قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقا من غير أبوين كما دم وعيسى عليهما السلام وتجوز ذلك لا يمنعنا من الجزم ولو وقع ذلك لأنسلت العلوم من الصدور قولهم في السؤال الرابع بم علمتم أن ما أتى به خارق واعلم معتاد في قطر أو عادة متطاولة أو ابتداء عادة قلنا كل عاقل يعلم أن أحياء الموتى وقلب العصائى عبانا وأخراج ناقة من مخرة صماء ليس بمعتاد وقولهم اعلم ابتداء عادة قلنا التحدى وقع بنفس الخارق للعادة فلا يضر بعد ذلك أنه دام أولم يدم ثم هو لا يجب عليهم أن يصدقوا بالآيات التي أتت بها الأنبياء وقد مضت ولم يعد مثلها قولهم في السؤال الخامس ادعيتكم الضرورة آخر أهلها ادعيتهموها أولا قلنا كل دليل لا بد أن ينتهي إلى الضرورة ولا يمكن دعواها أولا ثم نحن أنما قلنا أن التخصيص يدل على إرادة تصديقه بالضرورة ومن الأدلة ما يدل بالضرورة ومنها ما يدل نظرا قولهم في السؤال السادس إنكم ادعيتكم الضرورة في وجه الدلالة وقستم الغائب على الشاهد قلنا لم نقس وانما ضربناه مثلا قولهم في السؤال السابع الفرق بين الشاهد والغائب أنا شاهدنا الفاعل وأفعاله قلنا نفرض ذلك في ملك من وراء ستر وتصدر باقتضاء مدعى الرسالة عنه أفعال نعلم أنها لا تصدر إلا منه ويستوى حيثئذ المثالان والله أعلم واذ قد علمت ما تقدم فاعلم أنه إذا ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبت نبوة سائر الأنبياء لثبوت كل ما أخبر به صلى الله عليه وسلم لأنه صادق في مقالة ونبوتهم من جلته وما أخبر به هو المراد بالسمعيات في كتب أصول الدين ولذا أعقب المصنف وقال

(الركن الرابع في السمعيات)

أى ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل بإثباتها (وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه) من أمور الغيب جلا وتفصيلا فإن كان مما يعلم تفصيله وجب اعتقاده وإن كان لم يعلم تفصيله وجب أن تؤمن به جملة ونكل تأويله إلى الله ورسوله ومن اختصه الله بالاطلاع على ذلك قال ابن أبي شريف وأما الإمامة وما يتعلق بها فإنه ليس من العقائد الأصلية بل من المنعمات لأنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكافين إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعا وانما نظم في ذلك العقائد تأسيما بالمصنفين في أصول الدين ولا يخفى أن هذا وإن تم في نصب الإمام لا يتم في كل مبحث الإمامة فإن منها ما هو اعتقادي كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا ترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل ونحو ذلك هكذا نظمت في تلك العقائد (و) هذا الركن أيضا (مداره) أيضا (على عشرة أصول) (الأصل الأول في الحشر والنشر)* هو أحباء الخلق بعد موتهم وسوقهم إلى موقف الحساب ثم إلى الجنة أو النار (وقد ورد بهما الشرع) يشير إلى ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس أنكم محشورون إلى الله الحديث ومن حديث سهل يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء الحديث ومن حديث عائشة يحشرون يوم القيامة حفاة الحديث ومن حديث أبي هريرة يحشر الناس على ثلاثة طرائق ولابن ماجه من حديث ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم اقتنا في بيت المقدس قال أرض المحشر والمنشر الحديث واسناده جيد (وهو حق) ثابت بالكتاب والسنة معلوم بالضرورة من هذا الدين (وتصديقه) به (واجب) ولا خلاف بين الشرائع في الأصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها في الفروع فكل ما ورد في

(الركن الرابع في السمعيات)
 (السمعيات) * وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه ومداره على عشرة أصول *
 *(الأصل الأول) * الحشر والنشر وقد ورد بهما الشرع وهو حق والتصديق بهما واجب

شربعتنا في أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة (لانه في العقل ممكن) أشار به الى دليل الجواز والامكان
 اما الجواز فانه ضروري عند العقلاء جميعا واما الامكان فانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وذلك ظاهر قطعا
 ولا لغيره اذا الاصل عدم الغير ومن ادعاه فعليه به وكل ما كان كذلك فهو جائز ممكن وأيضا المعدوم الممكن
 قابل للوجود ضرورة فالوجود الاول حاصل في الابتداء ان أفاده فزيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو
 شأن سائر القوابل من تحصيل ملكة قبول الاتصاف لاجل حصول المناسبة بالفعل فقد صارت قابلية
 للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل أهون ويمكن أن يكون الى هذه الاشارة بقوله تعالى وهو الذي
 يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وان لم يفد زيادة الاستعداد فعلوم بالضرورة انه لا نقص عما
 هو عليه من قابلية الوجود بالذات في جميع الاوقات وذلك هو المطلوب (و) اختلف أهل السنة والجماعة
 في (معناه) فقيل هو (الاعادة بعد الافناء) أي الابداع بعد الاعدام وقيل هو الجمع بعد تفريق الاجزاء
 وعلى الاول اتفاق أكثرهم والعقلاء والحدائق من غيرهم (وذلك) سواء كان القول الاول والثاني
 (مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء) أي ان المعاد مثل المبدأ بل هو عينه لان الكلام في اعادة المعدوم
 ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممنوعا في وقت للقطع بأنه لا أثر للاوقات فيما هو بالذات وتوقف امام
 الحرمين حيث قال يجوز عقلا أن تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى فتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد
 هيتها ولم يبدل قاطع في على تعيين أحد هما ولا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجزاء التراب ثم يعاد
 تركيبها على ما عهد ولا يستحيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد والله أعلم قال ابن الهمام في المسابرة مع شرحه
 والحق ان الجواهر التي منها تأليف البدن تنعدم كلها الا بعضها منها منصوصا عليه في الحديث الصحيح
 وهو عجب الذنب فيمارواه البخاري ومسلم وأحمد وابن حبان والمسئلة عند المحققين ظنية ومن صرح بذلك
 المصنف نفسه أي الغزالي في الاقتصاد حيث قال فان قيل فما تقولون أن تعدم الجواهر والاعراض ثم تعاد ان
 جميعا وتعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل
 قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعني ان الادلة الواردة ظنية اه ثم قال ابن الهمام والحق في المسئلة
 بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق من الاجزاء الا الوجه
 فانه انما يكون كذا بعينه أو كذا للحكم باستحالة خلافه لان خلافه ممكن لشمول القدرة الالهية لكل
 الممكنات وكل منها أمر ممكن اما الممكن تأليف ما تفرق فظاهر كما مر واما امكان اعادة ما انعدم فلان الاعادة
 احداث كالابداع الاول وغايته طريان العدم على المبدع أو لا لتغييره كأنه لم يحدث وقد تعلقت القدرة
 بايجاده من عدمه الطارئ ومعنى الاعادة الموجود ثانيا هو الموجود الاول بل هو بعدها عينه لامثله
 لان وجود عينه أولا انما كان على وفق تعلق العلم بوجوده والغرض ان الموجودات بعد طريان العدم
 عليها ثابتة في العلم متعلقة في الازل بايجادها الوقت وجودها اه والدليل على جواز الاعادة ما أشار اليه
 نصوص الكتاب وخوى الخطاب من نسبة الاعادة بالانشاء الاولى اذا جاز على الشيء جاز على مثله (قال
 الله تعالى) وضرب لنا مثلا ونسي خلقه (قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة)
 وهو بكل خلق عليم (فاستدل بالابتداء على الاعادة) اعلم أن الاعادة لا تستدعي الأمرين أحدهما
 امكان المعاد في نفسه وامكان الممكنات لنفسها أو لازم لنفسها ولازم النفس لا يفارق والالزم التسلسل
 والثاني عموم العلم والقدرة والارادة وقد ثبت عمومها لله تعالى وقد نبه الله تعالى على هذه الدلالة بالآية
 المذكورة فهي مع ايجازها قد دلت على صحة الاعادة وعلى الجواب عن شبه المنكر بن اما وجه الدلالة
 فقوله ونسي خلقه وقوله قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وأما شبه الخصوم فنها استبعادهم احياءها بعد
 اختلاطها ورد ذلك بقوله وهو بكل خلق عليم ومن شبههم أيضا انها اذا صارت ترابا فقد تغير طبعها عن
 طبع الحياة الى الضد فقطع هذا الاستبعاد بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا ومن شبههم قول

لانه في العقل ممكن ومعناه
 الاعادة بعد الافناء وذلك
 مقدور لله تعالى كابتداء
 الانشاء قال الله تعالى قال
 من يحيي العظام وهي رميم
 قل يحييها الذي أنشأها
 أول مرة فاستدل بالابتداء
 على الاعادة

الفلاسفة ان المعاد الجسماني باطل لامتناع عدم السموات والارض ورد ذلك بقوله أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم (وقال عز وجل ما خالقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان) أي ايجاد من عدم لم يسبقه وجود (فهو ممكن كابتداء الاول) وليس ممنعا لذاته ولا لشي من لوازم ذاته والالم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثاني واذا لم يمنع لذلك ولا شبهة في انتفاء وجوبه فيكون مكافؤا للمطلوب وقد تقدم وقد شهدت قواطع بالحشر والنشر والانبعاث للحساب والعرض والعقاب والثواب وذلك مذكور في الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل في نحو ستمائة موضع (تنبيه) قال شارح الحاجبية اعلم أن المراد بالاعادة البدنية انما هو الاجزاء الاصلية التي هي حاصلة وباقية من أول العمر الى آخره لا الاجزاء الزائدة التي تحصل من الغذاء فيتمو بها البدن زيادة أو تذهب من المرض فيذبل البدن نقصانا والى تلك الاجزاء الاصلية الاشارة بقوله عليه السلام كل ابن آدم يلفي الاغيب الذنب منه خلق ومنه يركب وبه يذابندفع ما قبل لو كل انسان انسانا فاما أن يعادا معاً أولاً والكل باطل اما حالته أو مخالفتها اجزاءكم من أن جميع بني آدم يعادون فيقال المعاد من الآكل والمأكول هو أجزاءه الاصلية وأما ما زاد على ذلك هو أصل في غيره فيعاد اليه فيعود له اذ كل محفوظ عليه أصله فخرج به وردد اليه الذي يخرج الخب في السموات والارض ويعلم ما يخفون وما يعلنون لا يقال الاجزاء الاصلية لا يفي مقدارها بمقدار ما يكون عليه الانسان من المقدار عند الموت مع ان المعلوم قطعاً بالاجماع هو انه لا بد أن تكون الاعادة على الهيئة التي فارق عليها الانسان الدنيا لا نقول الاجزاء هي المعادة لكن القادر المختار كما انه بقدرته مد مقدار الانسان بزيادة تلك الاجزاء الغذائية فهو تعالى قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة باجزاء أخر اختراعية حتى يحصل الهيئة فان قيل الشيء مع الشيء شيء غيره مع شيء آخر وعلى ما ذكر لا يكون البدن المعاد هو بعينه السكان يوم الفراق بل هو مثله لابعينه مع ان الاجماع على اعادة العين قلنا هو مثله من حيث المقدار بعينه باعتبار تلك الاجزاء الاصلية وهو المراد بالعينية اذ لو لم يرد بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الانسان المفاقر بل مثله لما ثبت ان الكافر يكون نمرسه في النار كجبل أحدوان المؤمن يدخل في الجنة على طول أبيه آدم عليه السلام وهو صحيح وبهذا التحقيق صرح ما يوجد من اطلاق بعض أهل السنة كسجدة الاسلام والعز بن عبد السلام من ان المعاد مثل البدن مع اتفاق أهل السنة على ان المعاد هو بدن الانسان بعينه وان المراد بذلك البدن عيناهو البدن المركب من الاجزاء الاصلية الباقية من أول تعلق الروح الى انفصالها في الدنيا والمراد بالمثل هو البدن المركب من تلك الاجزاء الاصلية مع الاجزاء الزائدة عليه الاختراعية فلا تعارض اه فأت هذه المسئلة اختلف فيها بين أهل السنة قبل ان الحشر جسماني فقط وهذا بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كما ورد في الورد فالمعاد كل من الروح والبدن جسم فلا يعاد الا الجسم وعليه أكثر المتكلمين وذهبواهم قوله تعالى فادخلني في عبادي والتجريد ينافية وعند مسلم من رواية مسروق عن ابن مسعود رفعه ارواح الشهداء في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي الى تلك القناديل وقيل روحاني جسماني بناء على القول بأن الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل يتعلق به تعلق التدبير والتصرف لا تفني بفناء البدن ترجع الى البدن لتعلقها به والى هذا القول مال أبو منصور الماتريدي ووجه الاسلام والراغب وأبو زيد الدبوسي والحلي وكثير من الصوفية والشيعة ولهم أيضا طواهر تنسكوا بها والمسئلة طنية لا قاطع فيها وقال شارح المقاصد قد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة العوام انه يترك حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من الاحياء وغيره وذهب الى أن انكاره كفر ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد

وقال عز وجل ما خالقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالا ابتداء الاول

نعم بما قيل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد الى ان . معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع إعادة المعلوم بعينه اهـ وقد أنكر ابن أبي شريف أن يكون الغزالي قائلًا بان المعاد مثل الاول وأورد نصا من الاقتصاد له ما يدل على انه يقول بان المعادين الاول ورد فيه على الفلاسفة قولهم بقاء النفس التي هي غير متخيزة فليست في ذلك لتمييز معتقده عن معتقد الفلاسفة * (فصل) * وأما المحدث فخاله لا يخرج عن أحد القولين في الاعادة اذ الأدلة السمعية متعارضة وهو لا يخرج عن أدلة السمع خصوصا في هذه المسئلة وأما العرفي فيقول لاشك ان صور الممكنات بالنسبة الى الانسان خير أو وسيلة اليه ونيل ذلك لذة وكمال وشر أو وسيلة اليه ونيل ذلك ألم وكل منها غير متناه اذ مرجع ذلك الى صور الممكنات وهي غير متناهية ثم ان الله عز وجل خالق الانسان على هيئته بحيث يكون قابلا لنيل تلك الكمالات التي تقتضيها قواه تعلق به بالحصل كماله وتلك الكمالات التي تقتضيها قواه غير متناهية اذ هي راجعة الى صور الممكنات وصور الممكنات التي لا تنهاى لا يمكن حصولها دفعة يقتضى حصول ما لا يتناهى في الوجود دفعة ولا في زمان متناه والالزم حصول ما لا يتناهى فيما يتناهى وكل ذلك محال ونيل تلك الكمالات لا بد أن يحصل لهذا النوع الانساني قطعا عملا باستعداده ولانه لو لم يحصل فاما أن يكون لان ذلك الحصول ممنوع وهذا باطل والا انقلب الممكن محالا وتحتن نقطع بإمكان ذلك واما لعدم تمكن الفاعل المختار من ذلك وهذا أيضا محال لما تقرّر من انه تعالى على كل شيء قدير وان مقدوراته لا تنهاى واما لعدم القبول التام الذي يكون به ذلك وذلك أيضا باطل لان القبول التام داخل تحت المقدورات الكمالية لان ما يتوقف عليه الكمالات هو موقوف على مجرد القبول وذلك حاصل للانسان فجده من نفوسنا ثم من المعلوم قطعا أن هذا التركيب البدني الكائن في يوم الدنيا لا يمكن أن تحصل معه تلك الكمالات لان جهة انقضاء المدة ولا من جهة المزاحم المضاد فاقتضت الحكمة الالهية وأعطت الشواهد الوجدانية وحقت القواطع السمعية أن لا يكون ذلك الا مع تركيب آخر أبدي مناسب لتحصيل تلك الكمالات الابدية في زمان ليسع تلك الممكنات وذلك هو عود الابدان على الصورة الآدمية الاولى في الازمان المسماة بالدار الآخرة أخروية ثم جعلت الدنيا مميزة لاحد الاستعدادين اما لاستعداد نيل الخبرات وذلك بالمعرفة بالله والعمل بطاعته واما لاستعداد نيل الضد وذلك بالجهل بالله وعدم العمل بطاعته وانما كان كل من العلم والجهل يعطى ذلك لان نور المعرفة اذا حصل أفاد تنوير جملة الانسان وظلمة الجهل اذا حصلت أفادت ظلمة جهل الانسان والنور مناسب لنور الجنة وظلمة الجهل مناسبة لظلمة النار فاعلم ذلك واما أن تكون تلك الاعادة وحصول ذلك التركيب الذي به تكون هذه الكمالات هل هو بعد اعدام أو بعد تفريق فالسكلممكن ولا يبعد أن يكون الواقع مشتملا على كل من ذلك وبيان ذلك بطول والله الهادي (الاصل الثاني سؤال منكر ونكير) وهما كانه قدّم شخصان أسودان أزرقان مهيبان هائلان شعورهما الى أقدامهما كلامهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد قال الامام أبو منصور البغدادي انما سمي الملك منكرًا لان الكافر ينكره اذا رآه وسمى الآخر نكيرًا لانه هو الذي ينكر على الكافر فعله وقد أنكرهما السكعي من المعتزلة وهو مردود عليه كيف (وقد ورد به) أي بالسؤال وفي بعض النسخ بهما أي بالمنكر والنكير (الاخبار) الصحيحة (فيجب التصديق به) وهل هذا السؤال عام لكل مؤمن وغيره أو مختص بمن يغلب عليه منكر من عمله أو نكير من قلبه والاقل عليه جمهور العلماء والثاني قول بعض علماء المغرب وعليه يعتمد سيدي أبو الحسن الحراني أما الاخبار فأنخرج الترمذي وصححه وابن حبان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه اذا قبر الميت أو قال أحدكم أنا ملكان أسودان أزرقان

* (الاصل الثاني) * سؤال
منكر ونكير وقد وردت به
الاخبار فيجب التصديق به

يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير الحديث وفي الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه أن العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وانه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه الحديث وفي رواية البیهقي أتاه منكر ونكير وغيرهما من الاخبار التي صحت أخرجهما أصحاب السنن والمسند ما بين مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (لانه ممكن) أي هو من مجوزات العقول والله تعالى مقتدر على احياء الميت وأمر الملك بسؤاله عن ربه ورسوله وكل ما جوزه العقل وشهده به السمع لزم الحكم بقبوله وذهب الجهمية والخوارج أن احياء الاموات لا يكون الا في القيامة وهؤلاء منكرون عذاب القبر وسؤال منكر ونكير والى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو وبشر المريسي والكعبي وعامة المعتزلة والنجارية وقال ضرار المنكر هو العمل السيئ ونكير هو النكير من الله تعالى على صاحب العقل المنكر وقالوا ان ذلك يقتضي اعادة الحياة الى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وقد شرع المصنف في الرد عليهم بقوله (اذ ليس يستدعي ذلك الا اعادة الحياة الى جزء من الاجزاء الذي به فهم الخطاب) ورد الجواب والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع عمومنا بل الخبرة من باطن قلبه (وذلك) أي احياء جزء يفهم الخطاب ويحجب (ممكن في نفسه) مقدور وأمر البرزخ لا تقاس بأمر الدنيا ثم شرع المصنف في الرد على منكري السؤال وعذاب القبر فقال (ولا يدفع ذلك بالشاهد من سكون أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال له) تقرير السؤال ان اللذة والالم والتكلم كل منها فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية اذ هي قد فسدت وبطل المزاج وان الميت نراه ساكنا لا يسمع سؤالنا اذا سألناه ومنهم من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا تعقل حياته وسؤاله والجواب أن هذا مجرد استبعاد خلاف المعتاد وهو لا ينفي الامكان فان ذلك ممكن اذ لا يشترط في الحياة السمة ولو سلم جاز أن يحفظ الله تعالى من الاجزاء ما يتأق به الادراك ولا يمنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك (فان النائم ساكن بظاهره و) هو مع ذلك (يدرك بباطنه من الآلام) واللذات ما يحس بتأثيره عند التنبيه كالمضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج مني من جماع رآه في منامه (وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده) الحال ان (من حوله) من الصحابة أو من هو مزاجه في مكانه كعائشة رضي الله تعالى عنها اذ كانت معه بفراش واحد (لا يسمعون ولا يرونه) وقد أخرج البخاري ومسلم من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما يا عائشة هذا جبريل يقرئك السلام فقلت وعليه السلام ترى ما لا أرى قال العراقي وهذا هو الاغلب والا فقدر أي جبريل جماعة من الصحابة منهم عروا بنه عبد الله وكعب بن مالك وغيرهم اه وهذا الذي ذكره من سماع السؤال ورد الجواب رأى لم يشاهد وانما قلنا به لان الادراك والاسماع بخلاف الله تعالى وقد قال الله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء (فاذا لم يخلق لهم) أي لبعض الناس (السمع والرؤية لم يدركوه) كما دل عليه قوله تعالى السابق ذكره * (تنبيه) * والاصح أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يستلون في قبورهم لعلو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ولعصمتهم وكذلك الشهداء كافي صحيح مسلم وسنن النسائي وكذلك أطفال المؤمنين لانهم مؤمنون غير مكلفين واختلاف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره فلم يحكموا فيهم بسؤال ولا بعده ولا بانهم من أهل الجنة ولا من أهل النار وقد وردت فيهم أخبار متعارضة بحسب الظاهر فالسبيل تفويض أمرهم الى الله تعالى لان معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الامر بالامساك عن الكلام في حكم الاطفال في الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير وغيرهما وضعف صاحب الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان أطفال المشركين في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما

لانه ممكن اذ ليس يستدعي
الا اعادة الحياة الى جزء من
الاجزاء الذي به فهم الخطاب
وذلك ممكن في نفسه مولا
يدفع ذلك ما يشاهد من
سكون أجزاء الميت وعدم
سماعنا للسؤال له فان النائم
ساكن بظاهره ويدرك
بباطنه من الآلام
واللذات ما يحس بتأثيره
عند التنبيه وقد كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم
يسمع كلام جبرائيل عليه
السلام ويشاهده ومن
حوله لا يسمعون ولا يرونه
ولا يحيطون بشئ من علمه
الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم
السمع والرؤية لم يدركوه

كانوا عاملين وقد حكى الامام النووي فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر انهم في النار والثاني التوقف والثالث الذي صححه انهم في الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم عليه السلام ليلة المعراج في الجنة وقوله اولاد الناس وفي اطفال المشركين اقوال أخرى ضعيفة لا تطيل بذكرها وبالله التوفيق (الاصل الثالث عذاب القبر) ونعيمه (وقد ورد الشرع به) قرآنًا وسنة وأجمع عليه قبل ظهور البدع علماء الامة (قال الله تعالى) في آل فرعون وحق باآل فرعون سوء العذاب (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال في قوم نوح مما خطبوا فيهم أغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب من غير مهلة (واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر) أخرجه البخاري ومسلم من حديث عائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما ولهما أيضا من حديث عائشة رفعتهم انكم تفتنون أو تعذبون في قبوركم وعند مسلم ان هذه الامة تبلى في قبورها فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه ثم أقبل النبي صلى الله عليه وسلم بوجهه عليه فقال تعوذوا بالله من عذاب القبر وأما استعاذة السلف الصالح منه فكثير على اختلاف طبقاتهم من راجع الحلية ظفر بمجموع المقصود وكذلك ورد في نعيم القبر من الكتاب والسنة ما يصح بثبوته ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامتلأه بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا من العذاب والنعيم محمول على الحقيقة عند العلماء (وهو ممكن فيجب التصديق به) لانه من مجوزات العقول وشهده السمع فلزم الحكم بقوله ثم شرع في الرد على المنكرين وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي وجاعة من المعتزلة فقال (ولا يمنع من التصديق به) والایمان بشبوته (تفرق أجزاء الميت في بطون السباع) في البر والسمك في البحر (وحواصل الطيور) وأقاصي الخوم وقد جاز أن يحفظ الله تعالى من الأجزاء ما يتأتى به الإدراك وان كان في بطون السباع وقصور البحار وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبره (فان المدرك لآل العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الإدراك اليها) ومن سلم اختصاص الرسول برؤية الملك دون القوم وتعاقب الملائكة فينا وآمن بقوله تعالى في الشيطان انه براكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وجب عليه الايمان بذلك كيف والانسان النائم يدرك أحوال من السرور والغم من نفسه ونحن لانشهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وتغير العادات والله أعلم * (تنبيه) * وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به الالم واللذة من الحياة تردد كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح فقالوا لا تلازم بين الروح والحياة الا في العادة ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال بانه توضع فيه الروح وأما من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا فيحتمل أن يكون قائلا بتجرد الروح وجسمانياتها ولا يخفى ان مراده بالتراب أجزاء الجسد الصغار لا مجملاتها ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية بل التفويض الى الخالق جل وعز (الاصل الرابع الميزان) وقد تقدم للمصنف في أول العقيدة تحديده فقال ذو الكفتين واللسان وصفته في العظم انه مثل طباق السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدرته الله تعالى والصنح يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيق اتمام العدل وتطرح صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فينقل بها الميزان على قدر درجاتها بفضل الله تعالى وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله تعالى وقد تقدم شرح هذه السكيمات وما يتعلق بها فأغنانا عن ذكره ثانيا والمقصود هنا بيان انه حق ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به (قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري اختلف في ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد ان لكل شخص ميزانا أو لكل عمل ميزانا فيكون الجمع

* (الاصل الثالث) *
عذاب القبر وقد ورد
الشرع به قال الله تعالى
النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون
أشد العذاب واشتهر عن
رسول الله صلى الله عليه
وسلم والسلف الصالح
الاستعاذة من عذاب القبر
وهو ممكن فيجب التصديق
به ولا يمنع من التصديق به
تفرق أجزاء الميت في
بطون السباع وحواصل
الطيور فان المدرك لآل
العذاب من الحيوان
أجزاء مخصوصة يقدر الله
تعالى على إعادة الإدراك
اليها * (الاصل الرابع) *
الميزان وهو حق قال الله
تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة

حقيقة أو ليس هناك الاميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الاعمال أو الأشخاص (وقال تعالى فن ثقلت موازينه) فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كما في قوله تعالى كذبت قوم نوح المرسلين مع أنه لم يرسل اليهم الا واحد والذي يترجح أنه ميزان واحد ولا يشككل بكثرة من يوزن عمله لان أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا والقسط العدل وهو نعت الموازين وان كان مفردا وهي جمع لانه مصدر قال الطيبي في القسط العدل وجعل وهو مفرد من نعت الموازين وهي جمع لانه كقولك عدل رضا وقال الزجاج المعنى ونضع الموازين ذات القسط وقيل هو مفعول من أجله أى لاجل القسط واللام في قوله ليوم القيامة للتعليل مع حذف مضاف أى لحساب يوم القيامة وقيل هو بمعنى في كذا جزم به ابن قتيبة واختاره ابن مالك وقيل للتوقيت كقول النابغة

توهمت آيات لها فعرفتها * لستة أعوام وذا العام سابع

وذ كر حنبل بن اسحق في كتاب السنة عن أحمد بن حنبل انه قال ردا على من أنكر الميزان ما معناه قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وذ كر النبي صلى الله عليه وسلم الميزان يوم القيامة فن رد على النبي صلى الله عليه وسلم فقد رد على الله عز وجل اه ومثله قول الله تعالى والوزن يومئذ الحق فن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين جمع ميزان أو جمع موزون جرى صاحب الكشف والبيضاوي على الثاني وكثير من المفسرين على الاول وقال الزجاج أجمع أهل السنة على الايمان بالميزان وان أعمال العباد توزن يوم القيامة وان الميزان له لسان وكفتان وتميل بالاعمال وأنكر المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل نفا لفوا الكتاب والسنة لان الله تعالى أخبرانه يضع الموازين القسط لوزن الاعمال لتري العباد أعمالهم مثله ليكونوا على أنفسهم شاهدين وقال ابن فورك أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الاعراض يستحيل وزنها اذ لا تقوم بأنفسها قال وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقلب الاعراض أجساما فيزينها اه وقد ذهب بعض السلف أن الميزان بمعنى العدل والقضاء فأستند الطبري من طريق ابن أبي نجیح عن مجاهد في قوله تعالى ونضع الموازين القسط قال انما هو مثل كما يحزر الوزن كذلك يحزر الحق ومن طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد قال الموازين العدل والراجح ما ذهب اليه الجمهور وقال الطيبي انما توزن الصحف وأما الاعمال فانها أعراض فلا توصف بشقل ولا خفة والحق عند أهل السنة أن الاعمال حينئذ تجسد أو تجعل في أجسام فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة وأعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن ورجح القرطبي ان الذي توزن الصفات التي يكتب فيها الاعمال ونقل عن ابن عمر قال توزن صحائف الاعمال قال فاذا ثبت هذا فالصحف أجسام فيرتفع الاشكال ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه وفيه فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة اه والصحيح أن الاعمال هي التي توزن وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن وفي حديث جابر رفعه توضع الموازين يوم القيامة فتوزن الحسنات والسيئات فن رجحت حسناته على سيئاته مثقال حبة دخل الجنة ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال حبة دخل النار قيل فن استوت حسناته وسيئاته قال أولئك أصحاب الاعراف أخرجه خزيمة في فوائده وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه موقوفا وقد ذهب المصنف في العقيدة الصغرى وهنا الى أن الموازين صحائف الاعمال وتبعه ابن الهمام في المسيرة مشيرا الى وجه الوزن بقوله (ورجحه) أى الوجه الذي يقع عليه وزن الاعمال (ان الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال وزنا) وفي

وقال تعالى فن ثقلت موازينه
فأولئك هم المفلحون ومن
خفت موازينه الآية
ووجهه أن الله تعالى
يحدث في صحائف الاعمال
وزنا

المسيرة ثقلا وعبرة المصنف في الاقتصاد خلق الله في كفتها ميلا (بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى) وعبرة الاقتصاد بقدر رتبة الطاعات ففي نص المصنف في الاقتصاد تصرح بأن الذي يخلق مبل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصيغة هذا اعتراض ابن أبي شريف على شيخه وهو غير متجه عند القائل (فتصير مقادير أعمال العباد معلومة) بمثلة (للعباد) ليكونوا على أنفسهم شاهدين وعبرة المصنف في الاقتصاد فان قيل أي فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة ثم ساق الجواب وقال به ذلك مانصه ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزى بعمله بالعدل أو متجاوز عنه باللفظ وقد لخص هذا الجواب هنا فقال (حتى يظهر العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب) وقوله حتى غاية لقوله يحدث في صحائف الأعمال وزنا وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أرباب النقصان على رؤس الأشهاد زيادة في سرور أولئك وخزي هؤلاء * (فائدة) * روى اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة موقوفاً صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام * (الاصل الخامس الصراط) * وهو ثابت على حسب ما نطق به الحديث (وهو جسر ممدود على متن جهنم) يرد الأهلون والآخرون فاذا تكاملوا عليه قبل وقفوهم انهم مسئولون أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رفعه وتضرب الصراط بين ظهري جهنم ولهما من حديث أبي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم (أدق من الشعر وأحد من السيف) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد بلفظ بلغني أنه أدق من الشعر وأحد من السيف ورفع أحمد من حديث عائشة والبيهقي في الشعب والبعث من حديث أنس وضعفه وفي البعث من رواية عبيد بن عمير مرسل ومن قول ابن مسعود الصراط كحد السيف وفي آخر الحديث ما يدل على أنه مرفوع قاله العراقي وقول أبي سعيد بلغني له حكم المرفوع اذ مثله لا يقال من قبل الرأي وقول ابن مسعود أخرجه الطبراني أيضاً بلفظ بوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض منزلة وأخرج الحاكم من حديث سلمان رفعه بوضع الميزان يوم القيامة الحديث وفيه و بوضع الصراط مثل حد الموصى وقد أنكرت المعتزلة الصراط وقالوا عبور الخلائق على ما هذه صفته غير ممكن وجعلوا الصراط على الصراط المستقيم صراط الله تعالى وهذا التأويل يأباه ما (قال الله تعالى) في كتابه العزيز بخاطبا للملائكة احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون) وقد أجمع المفسرون على تفسيره بما ذكرناه وجاء وصفه في الحديث وعلى جنبه خطاطيف وكلايب وسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اذا طويت السماء وبدلت الارض غير الارض فأين الخلق يومئذ فقال على جسر جهنم قال القاضي في الهداية قال ساف الامة الصراط صراطان صراط الدين والثاني جسر على متن جهنم وهو قول أئمة الحديث والفقهاء وحكى عن أبي الهذيل وابن المعتز انهما قالاً بجواز ذلك ولكن لا يقطعان به معاً واختلف القول من الجبائي وابنه فأثبتاه تارة ونفياه أخرى وقالوا على القول باثباته وإيجاب إثابة المؤمنين ان المؤمنين يعدل بهم عنه إلى الجنة ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من العبور عليه شيء من الألم ومن أوجب تأويله قال ما ورد بخلاف الممكن يجب تأويله وأجاب امام الحرمين بأنه لا مانع منه عقلاً وانما ذلك خلاف المعتاد وقد أشار المصنف إلى ذلك فقال (وهذا ممكن) أي وضع الصراط على الصفة المذكورة وورد الخلائق إياه أمر ممكن وورد على وجه الصحة وروى ضلالة (فيجب التصديق به) ثم أشار بالرد على المعتزلة في قولهم كيف يمكن المرور على ما هذه صفته بقوله (فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للانسان قدرة المشي في الهواء ولا يخلق في ذاته هو يال إلى أسفل ولا في الهواء انخرافاً وليس المشي على الصراط بأعجب من هذا كما ورد في الصحيحين ان رجلاً قال يا نبي الله كيف يحشر

بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب * (الاصل الخامس) * الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط

الكافر على وجهه يوم القيامة فقال أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة وفي الصحيحين فيم المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكأجويد الخيل والركاب فنباح مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم * (تنبيه) * ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا وارد ها وبذلك فسر ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم تجزي الذين اتقوا فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا أي يسقطون وفسر بعضهم الورود بالدخول وأسندوه إلى جابر رفعه أخرجه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي

* (فصل) * لم يذكر المصنف هنا الحوض وذكره في عقيدته الصغرى وهو حق من شرب منه شربة لم يظأ بعدها أبدا وجاء ذكره في الأخبار الصحيحة وعرضه وطوله وعدد أباريقه يشرب منه المؤمنون بعد جواز الصراط على الصحيح كما ذهب إليه المصنف وفي الحديث الذي يروى أن الصحابة قالوا أين تطالبك يا رسول الله يوم المحشر فقال على الصراط فإن لم تجدوني فعلى الميزان فإن لم تجدوني فعلى الحوض يلوح على الترتيب الصراط ثم الميزان ثم الحوض وهي مسألة توقف فيها أكثر أهل العلم * (الاصول السادس) *

(إن الجنة والنار) حقان ممكنتان لانه أمر ضروري من جهة العقل واقعتان لما دل به السمع وهو ضروري من الدين اذ الكتاب والسنة وآثار الامة مملوءة بذلك ولا يتوقف فيه الا كافر وانهما (مخلوقتان) الا أن اتفق على ذلك أهل السنة والجماعة عملا بالقرآن وما ورد في ذلك من الآثار وافقنا في ذلك بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسن البصري وبشر بن المعتمر وقال بعضهم كأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين انما يخلقان يوم القيامة قالوا لان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد والدليل على وجودهما الآن (قال الله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين) وفي النار أعدت للكافرين في أي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن (فقوله تعالى أعدت دليلا على انها مخلوقة) الا أن (فيجب أحواله على الظاهر اذ لا استحالة فيه) وكون الشيء مهيا ومعدا لغيره فرع وجوده وكذا قصة آدم وحواء أسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما إلى أن قال وطنة فاخضعوا لهما من ورق الجنة وجل مثله على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض المعتزلة يشبهه التلاعب أو العناد اذ المتبادر من لفظ الجنة باللام العهدية في اطلاق الشارع ليس الا الجنة الموجودة في السنة وطواهر كثيرة من الكتاب والسنة نصيرها قطعية باعتبار دلالة مجموعها وأجمع الصحابة على فهم ذلك من الكتاب والسنة ومن شبه المعتزلة قالوا لو خلقنا الهلكا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والجواب تخصيصهما من عموم آية الهلاك جمع بين الأدلة (ولا يقال) من طرف المعتزلة (لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء) لانه عبث فلا يليق بالحكيم والجواب ان نفي الفائدة في خلق الجنة الآن ممنوع اذ هي دار نعيم أسكنها تعالى من بوحده وبسبحه بلا فترة من الحور والولدان والطير وقد روى الترمذي والبيهقي من حديث علي رفعه أن في الجنة مجتمع للهور العين يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلهما يقرن نحن الخالدات فلا يبيد الحديث وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى ومن هذا ذهب الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن الحور العين لا يمتن بها وانهم فيمن استثنى الله بقوله فصعق من في السموات ومن في الأرض الا من شاء فهذه فائدة ترجع إلى غيره على أن نفي الفائدة في تعقل الزاعم لا ينفي وجود الحكمة في نفس الامروان لم يحط بها علما (لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) ثم اختلف العلماء في محلها والاكثر على أن الجنة فوق السموات عملا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام في وصف جنة الفردوس سقفها عرش الرحمن وعلى أن النار تحت الأرض وهذا لم يرد فيه نص صريح وانما هي ظواهر والحق في ذلك تفويض العلم إلى الله

* (الاصول السادس) *
أن الجنة والنار مخلوقتان
قال الله تعالى وسارعوا إلى
مغفرة من ربكم وجنة
عرضها السموات والأرض
أعدت للمتقين فقوله
تعالى أعدت دليل على أنها
مخلوقة فيجب أحواله على
الظاهر اذ لا استحالة فيه
ولا يقال لا فائدة في خلقهما
قبل يوم الجزاء لان الله
تعالى لا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون

وبالله التوفيق * (الاصل السابع) * في الامامة والبحث فيها من مهمات هذا العلم ولما ذكر المصنف لفظ الامام وهو ذو الامامة لزم بيانها وهي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونصب الامام واجب على الامة سمعنا عقلا خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكعبي وأبي الحسين عقلا وسمعنا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء لا يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس وأما كون الوجوب على الامة فخالف فيه الاسماعيلية والامامية فقالوا لا يجب علينا بل على الله تعالى الآن الامامية أو جوبها عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أو جوبه ليكون معرفاته وصالحاته واذ قد علمت ذلك فاعلم (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق (هو أبو بكر) الصديق باجماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) بن الخطاب باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بن عفان بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي) بن أبي طالب بمبايعة أهل الحل والعقد (رضي الله عنهم) أجمعين (ولم يكن) عند جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام) بعده (أصلا) نصا جليا الامازع بعض أصحاب الحديث انه نص على امامة أبي بكر نصا جليا وعزى الى الحسن البصري انه نص على امامته نصا خفيا أخذه من تقدمه اياه في امامة الصلاة والى الشيعة فانهم قالوا نص على امامة علي بعده نصا جليا ولكن عندنا معاشر أهل السنة كان يعلم لمن هي بعده باعلام الله تعالى اياه دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه واذ علمها فاما أن يعلمها أمرا واقعا موافقا للحق في نفس الامر أو مخالفا له وعلى أي الحالتين لو كان المفترض على الامة مبايعة غير الصديق لباعص الله عليه وسلم في تبليغه بأن ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والشهر (ولو كان) كان اسكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا وان ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل الينا فلم يكن أبو بكر اماما الا بالاختيار والبيعة

وبالله التوفيق * (الاصل السابع) * في الامامة والبحث فيها من مهمات هذا العلم ولما ذكر المصنف لفظ الامام وهو ذو الامامة لزم بيانها وهي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونصب الامام واجب على الامة سمعنا عقلا خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكعبي وأبي الحسين عقلا وسمعنا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء لا يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس وأما كون الوجوب على الامة فخالف فيه الاسماعيلية والامامية فقالوا لا يجب علينا بل على الله تعالى الآن الامامية أو جوبها عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أو جوبه ليكون معرفاته وصالحاته واذ قد علمت ذلك فاعلم (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق (هو أبو بكر) الصديق باجماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) بن الخطاب باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بن عفان بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي) بن أبي طالب بمبايعة أهل الحل والعقد (رضي الله عنهم) أجمعين (ولم يكن) عند جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام) بعده (أصلا) نصا جليا الامازع بعض أصحاب الحديث انه نص على امامة أبي بكر نصا جليا وعزى الى الحسن البصري انه نص على امامته نصا خفيا أخذه من تقدمه اياه في امامة الصلاة والى الشيعة فانهم قالوا نص على امامة علي بعده نصا جليا ولكن عندنا معاشر أهل السنة كان يعلم لمن هي بعده باعلام الله تعالى اياه دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه واذ علمها فاما أن يعلمها أمرا واقعا موافقا للحق في نفس الامر أو مخالفا له وعلى أي الحالتين لو كان المفترض على الامة مبايعة غير الصديق لباعص الله عليه وسلم في تبليغه بأن ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والشهر (ولو كان) كان اسكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا وان ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل الينا فلم يكن أبو بكر اماما الا بالاختيار والبيعة

السيد في شرح المواقف والوجه فتحها كبر واه البراز عن النبي مرفوعا على يقضى ديني والطبراني من حديث سلمان مثله وكاه مخالف لما تقدم حيث لم يبلغ شئ مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون فيها إذ لم يتصل علمه بأئمة الحديث المهرة مع كثرة بحثهم وتلقيهم وسعة رحلاتهم الى بلدان شتى مشهورة من جهدهم في كل صوب وأوب وهذا يقتضي العادة بانه افتراء محض ولو كان هنالك نص غير ما ذكر بعلمه هو أو أحد من المهاجرين والانصار لا ورده عليهم يوم السقيفة تدينا إذ كان فرضا وقولهم تركه تقية مع ما فيه من نسبة على رضي الله عنه الى الجبن وهو أشجع الناس باطل واذ ثبت ما ذكرنا من عدم النص على ولاية علي رضي الله عنه (فلم يكن أبو بكر) رضي الله عنه (اماما الا بالاختيار والبيعة) وان قلنا انه لم ينص على امامته على ان في الاخبار الواردة ما هو صريح في امامته وهو اشارة وتلويح فالاول ما في صحيح مسلم من حديث عائشة رفعتة اثتوني بدواة وقرطاس أكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا أي الله والمسلمون الا بأبكر وهو في صحيح البخاري من حديثها بعنه وأما الثاني وهو الاشارة فاقامته مقامه في امامة الصلاة ولقد روجع في ذلك كافي الصحيحين وعند الترمذي من حديثها

* (الاصل السابع) * أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ولم يكن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام أصلا إذ لو كان اسكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا وان ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل الينا فلم يكن أبو بكر اماما الا بالاختيار والبيعة

حديثها رفعته لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره وعلى تقدير عدم النص على امامته ففي اجماع الصحابة غنى عنه اذ هو في ثبوت معتضاه أقوى من خبر الواحد في ثبوت ما تضمنه وقد أجمعوا عليه غير ان عليا والعباس والزبير والمقداد لم يبايعوا الاثالث يوم واعتذروا باشتغالهم في أنفسهم بما وهمهم من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم بذلك الاجماع على ان تخلف من تخلف لم يكن قادحاً فيها (وأما تقدير النص على غيره) كعلي رضي الله عنه بما صرح من قوله عليه السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي كافي صحيح مسلم وهذا الفقه وفي صحيح البخاري أيضاً نحوه وقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه رواه الترمذي فمع عدم دلالة ما على المطلوب حسبما قررره الأئمة وأوسعوا فيه القول (فهو نسبة الصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهو باطل لانهم كانوا أطوع لله تعالى من غيرهم وأعمل بحدوده وأبعد من اتباع الهوى وحفظ النفس ومنهم بقية العشرة المشهود لهم بالجنة فكيف يجوز على هؤلاء أن يعلموا الحق في ذلك ويتجاهلوا عنه أو يرويه لهم أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا دليل راجح معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم ولو جاز عليهم الخيانة في أمور الدين وكتمان الحق لارتفع الامان في كل ما نقلوه لنا من الاحكام وأدى الى أن لا يجزم بشئ من الدين لانهم هم الوسائط في وصولها لبنا نعوذ بالله من نزغات الهوى والشیطان (ومع) ما يلزم من ذلك (من خرق الاجماع) فانهم لما أجمعوا على اختياره ومبايعته وفهموا معنى ما ذكر من الحديثين في حق علي رضي الله عنه وانهما لا ينصان على امامته قطعاً بان ذلك المعنى غير مراد من لفظ المولى (وذلك مما لم يستجري) استفعال من الجرأة وهي الهتور والاقدام على الامر (على اختراعه) أي اختلاقه (الا الرافض) الطائفة المشهورة وأصل الرفض الترك وسموا رافضة لانهم تركوا زيد بن علي حين نهاهم عن سب الصحابة فلما عرفوا مقالته وانه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه ثم استعمل هذا اللقب في كل من غلا في هذا المذهب وله طوائف كثيرة يجمعهم اسم الرافضة ولما كان في معتقدات الرافض ان الصحابة كلهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ارتدوا ماعدا جماعة منهم أبو ذر وبلال وعمار بن ياسر وصهيب ولوح المصنف بالرد عليهم فقال (واعتقاد أهل السنة) والجماعة (تركية جميع الصحابة) رضي الله عنهم وجواباً بآيات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أثني الله سبحانه وتعالى و) أثني (رسوله صلى الله عليه وسلم عليهم) بعمومهم وخصوصهم في آي من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهنيم والرضا عنهم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة في آي كثيرة وعند الشيخين من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي وعندهما خبر القرون قرني وعند مسلم أصحابي أمانة لا مني فاذا ذهب أصحابي أتاهم ما يوعدون وعند الدارمي وابن عدي أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وعند الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله بوشك ان يأخذه وعند الطبراني من حديث ابن مسعود وثوبان وعند أبي يعلى من حديث عمر اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناقب الصحابة كثيرة وحقيق على المتدين ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليستدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعف رده وان ظهر وكان أحاداً لم يقدح فيما علم توثرنا وشهدت به النصوص (و) من هذا (ما جرى) من الحروب والخلاف (بين معاوية) بن أبي سفيان (وعلي) بن أبي طالب (رضي الله عنهما) في صفين لم يكن عن غرض نفساني وحفظ شهوة بل (كان مبنياً على الابتعاد) الذي هو استفراغ الوسع لتحقيق طن بحكم شرعي (للمنازعة من معاوية) رضي الله عنه (في) نفسه (الامامة) كما طن وهو وان قاتله فانه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه (اذ طن علي) رضي الله عنه (تسليم قتلة عثمان) رضي الله

وأما تقدير النص على غيره فهو نسبة للصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخرق الاجماع وذلك مما لا يستجري على اختراعه الا الرافض واعتقاد أهل السنة تركية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثني الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما كان مبنيًا على الاجتهاد لا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان

عنه الى معاوية حين قدمت نائلة ابنة الخرافصة زوج عثمان على معاوية يدمشق وهو يومئذ أمير بقميص
عثمان الذي قتل فيه مخلوطا بدمه فصعد به على المنبر وحرض قبائل العرب على التمسكين من قتلته فجمع
الجيش وسار وطالب عليا اذ بلغه ان قتلته لاذت به وهم يصرخون بين يديه نحن قتلنا عثمان فرأى
على ان تسليمهم له (مع كثرة عشائريهم) من مراد وكندة وغيرهما من لغائف العرب مع جمع من أهل مصر
قيل انهم ألف وقيل سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة
وجرى منهم ماجرى بن قنبر وداودهم هم وعشائريهم نحو من عشرة آلاف (واختلاطهم بالعسكر)
وانتشارهم فيه (يؤدي الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التي بها انتظام كلمة الاسلام خصوصا (في
بدايتها) قبل استحكام الامر فيها (فرأى التأخير أصوب) حتى يستقيم أمر الامامة فقد ثبت انه لما قتل
عثمان هاجت الفتنة بالمدينة وقصد القتل الاستيلاء عليها والفتك بأهلها فأرادت الصحابة تسكين هذه
الفتنة بتولية علي فامتنع وعرضت على غيره فامتنع أيضا اعظاما لقتل عثمان فلما مضت ثلاثة أيام من
قتل عثمان اجتمع المهاجرون والانصار فنادوا عليا الله في حفظ الاسلام وصيانة دار الهجرة فقبل بعد
شدة وانما أجابهم على في توليته خشية من الامامة ان نهمل وهي من أمور الدين وقد أخرج الطبري من
طريق عاصم بن كليب الجرمي عن أبيه قال سرت أنا ورجلان من قومي الى علي فسلمنا عليه وسألناه
فقال عبد الناس على هذا الرجل فقتلوه وأمام معتزل عنهم ثم ولوني ولولا الخشية على الدين لم أجيبهم (وظن
معاوية) رضي الله عنه (تأخيرا أمرهم) أي قتله عثمان (مع عظيم جنايتهم) من هجومهم عليه داره
وهتكهم بستر أهله ونسبوه الى الجور والظلم مع تنصله من ذلك واعتذاره من كل مأوروده عليه ومن
أكبر جنايتهم هتك ثلاثة حرم حمة الدم والشهر والبلد (يوجب الاغراء بالآثمة) بهتك حرمهم
(تعرض الدماء للسفك) أي يتخذون ذلك ذريعة للفتك والهتك والسفك فمعاوية طلب قتله عثمان
من على طائفة مصيب وكان مخطئا (وقد قال أفاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون) منهم (المصيب
واحد ولم يذهب الى تخطئة علي) رضي الله عنه (ذو تحصيل) ونظر في العلم أصلا بل كان رضي الله عنه
مصيبا في اجتهاده متمسكا بالحق اعلم ان المجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد
يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها
مصيب والتحقيق ان في المسئلة الاجتهادية احتمالات أربعة * الاول ليس لله تعالى فيها حكم معين قبل
الاجتهاد بل الحكم فيها ما أدى اليه رأي المجتهد فعلى هذا فقد تنعقد الاحكام الحقة في حادثة واحدة ويكون
كل مجتهد مصيبا * الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه منه تعالى بل العشور على دقينة * الثالث ان
الحكم معين وله دليل قطعي * الرابع ان الحكم معين وله دليل ظني وقد ذهب الى كل احتمال جماعة
والمتأثران بالحكم معين وعليه دليل ظني ان وجد المجتهد أصاب وان فقد أخطأ والمجتهد غير مكلف
بأصابته كما زعم بعضهم من ذهب الى الاحتمال الثالث وذلك لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا
فلن أصاب أحران ولن أخطأ أحر كما ورد في الحديث ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة
ثم الدليل على ان المجتهد قد يخطئ قوله تعالى ففهمناها سليمان اذ الضمير للحكومة أو القيا ولو كان كل
من الاجتهادين صوابا لما كان تخصيص سليمان بالذكرفائدة وتوضيحه ان داود عليه السلام حكم بالغنم
لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وحكم سليمان بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم
صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرجع كل واحد على ملكه وكان حكم داود عليه السلام
بالاجتهاد دون الوحي والامام اجاز لسليمان خلافه ولا داود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين
حقا لان كلا منهما قد أصاب الحكم وفهمه لم يكن لتخصيص سليمان بالذكرفانه وان لم يدل على
نفي الحكم عما عداه دلالة كلية لكنه يدل على هذا الموضع بمعونة المقالة كما لا يخفى وقيل المعنى ففهمناها

مع كثرة عشائريهم واختلاطهم
بالعسكر يؤدي الى
اضطراب أمر الامامة في
بدايتها فرأى التأخير
أصوب وظن معاوية ان
تأخير أمرهم مع عظم
جنايتهم يوجب الاغراء
بالآثمة ويعرض الدماء
للسفك وقد قال أفاضل
العلماء كل مجتهد مصيب
وقال قائلون المصيب واحد
ولم يذهب الى تخطئة علي
ذو تحصيل أصلا

سليم بن الفتوى والحكومة التي هي أحق وأولى بدليل قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فإنه يفهم منه
 أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين وبديل قول سليمان غير هذا أوفق للفر يقين أو أرفق
 كان قال هذا حق وغيره أحق وفيه إيماء إلى أن ترك الأدلة من الأنبياء بمنزلة الخطأ من العلماء فإن حسنات
 الأبرار سيئات المقربين كذا أوردته ملا على في شرح الفقه الأكبر وقال البخاري في كتاب الأحكام
 باب أحرأ الحماكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ قال الحافظ ابن حجر يشير إلى أنه لا يلزم من رد حكمه أو
 فتواه إذا اجتهد فأخطأ أن يأنثم بذلك بل إذا بذل وسعه أحرأ أن أصاب ضوعف أحرأ لئلا يأنثم لو أقدم حكم
 أو أفتى بغير علم لحقه الأثم ثم قال ابن المنذر وأما يجرأ الحماكم إذا أخطأ إذا كان عالما بالاجتهاد فاجتهد
 وأما إذا لم يكن عالما فلا واستدل بحديث القضاة الثلاثة وفيه وقاض قضى بغير حق فهو في النار وقاض قضى
 وهو لا يعلم فهو في النار وقال الخطابي في معالم السنن أنما يجرأ المجتهد إذا كان جامعاً لآلة الاجتهاد فهو
 الذي نعذره بالخطأ بخلاف المتكلف فيخاف عليه ثم أنما يجرأ العالم لأن اجتهاده في طلب الحق عبادة
 هذا إذا أصاب وأما إذا أخطأ فلا يجرأ على الخطأ بل يوضع عنه الأثم فقط كذا قال وكأنه يرى أن قوله وله
 أحرأ واحد مجاز عن وضع الأثم وقال المازري لمن قال أن الحق في طرفين هو قول أكثر أهل التحقيق من
 الفقهاء والمتكلمين وهو مروي عن الأئمة الأربعة وإن حكى عن كل منهم اختلاف فيه قال الحافظ والمعروف
 عن الشافعي الأول أن كل مجتهد مصيب وقال القرطبي في المفهم وينبغي أن يختص الخلاف بأن المصيب
 واحد إذا كل مجتهد مصيب بالمسائل التي يستخرج الحق منها بطريق الدلالة

• (فصل) * وقبل عدم تسليم على رضي الله عنه قتله عثمان لا مراً آخر وهو أن علياً رضي الله عنه رأى
 أنهم بغاة أتوا ما أتوا عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان لأنكارهم عليه أموراً ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه
 خطأ وجهلاً كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتبه وورده إلى المدينة بعد أن طرده النبي صلى الله عليه
 وسلم منها وتقديمه فأقاربه في ولاية الأعمال وعدم سماع شكوى أهل مصر من واليه من طرفه والحكم في
 الباغي إذا انتقاد إلى الإمام العدل أن لا يؤخذ بما أتلف بما سبق منه من اتلاف أموال أهل العدل وسفك
 دماهم وجرح أبدانهم فلم يجب عليه قتلهم ولا دفعهم لطالب كما هو رأي أبي حنيفة بل يرجح من قول
 الشافعي لئلا يكتفى فيما أتلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما أتلفوه لافي القتال أو في القتال لا بسببه فانهم
 ضامنون له ومن يرى الباغي مؤاخذاً بذلك فأنما يجب على الإمام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم
 وتفرق منعتهم ووقوع الأمن له من إثارة فتنتهم ولم يكن شيء من هذه المعاني حاصل بل كانت الشوكة لهم
 باقية والقوة بادية والمنعة قائمة وعزائم القوم على الخروج على من طال بهم بدمه دائمة وعند تحقق هذه
 الأسباب يقتضي التدبير الصائب الانغماس عما فعلوا أو الاعتراض عنهم فهذا توجيه لعل رضي الله عنه
 ذكره النسفي في الاعتماد لكن قال ابن الهمام في المسامرة والأول يعني الذي ذكره المصنف أو وجه لذهاب
 كثير من العلماء إلى أن قتله عثمان لم يكن نواغية بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولا أنهم أصروا
 على الباطل بعد كشف الشبهة فليس كل من انحمل شبهة صار مجتهداً إذا الشبهة تعرض للقاصر عن درجة
 الاجتهاد • استطراد • اختلف أهل السنة في تسمية من خالف علياً باغياً فمنهم من منع ذلك فلا يجوز إطلاق
 اسم الباغي على معاوية ويقولون ليس من أسماء من أخطأ في اجتهاده ومنهم من يطلق ذلك متشبهاً بقوله
 عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية ويقول على رضي الله عنه أخواننا باغوا علينا • تفريع • اتفق أهل
 السنة على أن معاوية أيام خلافة على رضي الله عنهما من الملوك لأن الخلفاء واختلف مشايخنا في إمامته
 بعد وفاة على رضي الله عنه مما فقل صار اماماً انعقدت له البيعة وقيل لما أخرج الترمذي من حديث
 سفينة رفعه الخلافة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكاً وعند أحمد وأبي يعلى وابن حبان بلغظ ثم ملك بعد ذلك
 وعند أبي داود والنسائي بمعناه وفي بعض الروايات ثم تصير ملكاً عضوًا والعضوض الذي فيه عسف وظلم

كانه بعض على الرايا وقد انقضت الثلاثون ب وفاة علي رضي الله عنه لانه توفي في سابع عشر شهر رمضان سنة أربعين و وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ثاني عشر شهر ربيع الاول سنة إحدى وعشرة فبينهم مائة وثلاثين نحو نصف سنة وتمت ثلاثين بعدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما وينبغي ان يحمل قول من قال بامامته عند وفاة علي ما بعده بقليل عند تسليم الحسن الامر له ووجه قول الماتنين لامامته بعد تسليم الحسن له ان ذلك ما كان الا لضرورة لانه قصد قتاله وسفك الدماء ان لم يسلم له الحسن الامر ولم يكن رأى الحسن القتال وسفك الدماء فترك الامر له صونا لدماء المسلمين فظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخاري من رواية الحسن البصري سمعت أبا بكر يقول رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين * (خاتمة) * جامعة مسائل هذا الاصل ختمت بها الفصل قول الروافض بوجود النص على علي والزيديين بوجود النص على العباس رضي الله عنهما باطل لانه لو كان ثابت الادعى المنصوص عليه ذلك واحتج بالنص وخاصهم من لم يقبل ذلك منه ولم يرو عنه الاحتجاج عند تفويض الامر الى غيره علم انه لانص على أحد ولا أنهم لما ادعوا من النص صاروا طائعين على الصحابة على العموم حيث زعموا أنهم اتفقوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على مخالفة نصه واستمر على ذلك وفوضوا الامر الى غير المنصوص عليه وأعانوا المبطل وخذلوا الحق مع ان الله وصفهم بكونهم خيرة أمة جعلهم أمة وسطا ليكونوا شهداء على الناس وعلى علي والعباس رضي الله عنهما على الخصوص فانه اشتهر انهما بايعا أبا بكر رضي الله عنه جهورا ولو كان الحق لهما ثابتا لكان أبو بكر عاصيا طالما ومن زعم ان عليا رضي الله عنه مع قوة حاله وعلمه وكيله وعز عشيرته وكثرة متابعيه ترك حقه واتبع ظالمات عاصيا ونصر باغيا مطيعا فقد وصفه بالجبين والضعف وقلة التوكل على الله تعالى وعدم الثقة بوعده الرسول عليه السلام المفوض اليه الامر الناص عليه بذلك كيف وهو موصوف بالصلابية في الدين والتعصب له موسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الحاش وشدة الشكيمة وقوة الصريحة مشهود له بالظفر في معادن المصاولة وأما كن المبارزة والمقاتلة على المشهورين من الفرسان والمعر وفين من الشجعان وهو القاتل في كتابه الى عامه عثمان بن حنيف لو ارتدت العرب عن حقيقة أحد صلى الله عليه وسلم لخضت اليها حياض المنايا ولضربتهم ضربا يقض الهام و برض العظام حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين فلو كان عرف من النبي صلى الله عليه وسلم فيه أوفى عمه العباس نصا وعرف انه لاحق لغيرهما لما انقاد لغيره بل اختار سيفه وخاص المعركة وطلب حقه أو حق عمه ولم يرض بالذل والهوان ولم ينقل لاحد على غير الحق ولم يبايعه في أموره ولم يخاطبه بخلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يساعد أيضا من تولى الامر بعده بتقليده ولم يزوجه ابنته وهو ظالم عليه لغصبه حقه وعاص لله تعالى بالاعراض عن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم كما شهر سيفه وقت خلافته بل كان في أول الامر أحق وأولى اذ كان عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرب وزمانه أدنى وقد روى ان العباس قال لعلني أمد يدك أبا بكر حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يخاف عليك اثنان والزبير وأبو سفيان لم يكونا راضيين بامامة أبي بكر والانصار كانوا كارهين خلافته حيث قالوا من أئمة ومنكم مير وحيث لم يجرد سيفه ولم يطلب حقه دل انه انما يفعل ذلك لانه علم انه لانص له ولا غيره ولكن الصحابة اجتمعت على خلافة أبي بكر اما استدلالا بأمر الصلاة فانه عليه السلام قال مروا أبا بكر فليعلم بالناس وهي من أعظم أركان الدين فاستدلوا بهذا على انه أولى بالخلافة منهم ولهذا قال عمر رضي الله عنه رضي الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مرد بيننا أولا نرضاك لدينا وأمر الحج فانه صلى الله عليه وسلم أمره بان يحج بالناس سنة تسع حين أقامه بنفسه لشغل و بان اللطيف الخبير جل ثناؤه نفاذ لامة حبيبه ومتبعي صفيه صلى الله عليه وسلم فجمع أهواءهم

المشته وآراءهم على خلافة قرشي شجاع موصوف بالعلم والديانة والصلابة ورباطة الجاش والعلم بتدابير الحروب والقيام بهيئة الجيوش وتنفيذ السرايا ومعرفة سياسة العامة وتسوية أمور الرعية بل هو أكثرهم فضلا وأعزهم علما وأوفرهم عقلا وأصوبهم تدبيرا وأربطهم عند الملمات جاشا وأشدهم على عدو الله انكارا وانكالا وأتمهم نقيّة وأطهرهم سريرة وأعودهم على إفناء الخلق نفعا وأطلقهم عن الفواحش نفسا وأصونهم عن القبائح عرضا وأجودهم كفا وأسمحهم ببذل ما احتوى من المال بدا وأقلهم في ذات الله مبالغة والاجماع حجة موجبة للعلم قطعاً الدليل من الكتاب قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب استدعون الى قوم أولى بأس شديد أمر الله نبيه أن يقول للذين تخلفوا من الاعراب عن الغزو معه استدعون الى قوم أولى بأس شديد وأشار في الآية الى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم اياه ويستحقون التعذيب بعصيانهم اياه فانه قال فان تطيعوا يؤتيكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما وهو أمانة كون الداعي مفترض الطاعة ثم السلف اختلّفوا في المراد بقوله أولى بأس شديد فقيل هم بنو حنيفة وقيل هم فارس فعلى الاول كان الداعي اليهم أبابكر رضي الله عنه فثبتت بذلك خلافته فاذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة من استخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه وعلى الثاني فالداعي اليهم كان عمر رضي الله عنه فثبتت به خلافته وثبتت خلافته من استخلفه وهو أبو بكر رضي الله عنه فكان في الآية دلالة على خلافة الشيخين رضي الله عنهما فان قالوا جاز أن يكون الداعي محمداً صلى الله عليه وسلم أو علياً أو من بعد علي قلنا لا يجوز الاول لقوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى معانم لتأخذوها ذرونا تتبعكم يريدون أن يبذلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلك قال الله من قبل قال الزجاج وجاعة المفسرين المراد بكلام الله هذا ما قال في سورة براءة قل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً وكذا الثاني لانه قال تعالى في صفة هذه الدعوة تقاتلونهم أو يسلمون ولم يتفق لعل رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قتال بسبب طلب الاسلام بل كانت محارباته مع الناكثين والقاسطين والمارقين وكذا الثالث لان عند الخصم هم الكفرة فلا يليق بهم قوله تعالى فان تطيعوا يؤتيكم الله أجرا حسنا واذا بطلت هذه الاقسام فلم يبق الا أن يكون المراد أحد الأئمة الثلاثة فتكون الآية دالة على صحة خلافة هؤلاء الثلاثة ومتى صحت خلافة أحدهم صحت خلافة الكل كما هو تقريره فان قالوا الاجماع ليس بحجة قلنا على التسليم فان قول علي رضي الله عنه وراعيه حجة عندهم وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي ينسب جاحده الى العناد بيعته له واعترافه بخلافته فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته فان قالوا هذه الآية انما وليكم الله ورسوله الى آخرها نزلت في علي كما قاله أهل التفسير فصار المعنى انما المتصرف فيكم أيها الامة الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا والمتصرف في كل أمة هو الامام وانما للعصر فتتخصر الامامة في علي وقال عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه والمولى هو المتصرف ولا يجوز أن يراد به المعتق والخليف وابن العم كما هو ظاهر فيكون معنى الحديث من كنت متصرفا فيه كان علي متصرفا فيه وليست الامامة الا ذلك وقال عليه السلام لعل أنت مني بمنزلة هرون من موسى وهرون كان خليفته فكذلك علي فليتلو كانت الآية منصرفة الى علي لما حقي ذلك على الصحابة أولا وعلى علي ثانيا ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا بايع هو بنفسه غيره على أنها وردت بلفظ الجمع فصرفها الى خاص عدول عن الحقيقة بلا دليل وعلى التسليم لا يلزم باطلاق اسم الولي أن يكون اماما واستخلاف موسى هرون عليهما السلام حين توجه الى الطور لا يستلزم كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصره افتراضا ولا ندبا بل كونه أهلا لها في الجملة وبه نقول وبالله التوفيق (الاصل الثامن) ان فضل الصحابة رضي الله عنهم على حسب (ترتيبهم في الخلافة) فأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي اذ المسلمون كانوا لا يقدمون

(الاصل الثامن) ان
فضل الصحابة رضي الله
عنهم على حسب ترتيبهم
في الخلافة

أحدا في الامامة تشهيا منهم وانما يقدمونه لاعتقادهم بأنه أصح وأفضل من غيره (اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطالع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم) باطلاع الله سبحانه اياه (وقد ورد) عنه (في الثناء على جميعهم أخبار) صحيحة يحتاج بها (وانما يفهم ذلك) أي حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض (المشاهدون) زمان (الوحي والتنزيل) وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (بقرائن) أي بظهور قرائن (الاحوال) الدالة على التفضيل (و) ظهور (دقائق التفصيل) لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد ثبت ذلك التفضيل لناصرينا من بعض الاخبار ودلالة من بعضها كفي الصحاحين من حديث عمرو بن العاص حين سأله عليه السلام فقال من أحب الناس اليك قال عائشة فقلت من الرجال قال أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجالا وتقديمه في الصلاة كذا ذكره نافع ان الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علما وقراءة وخلقا وورعا فثبت بذلك انه أفضل الصحابة وفي الصحاحين من حديث ابن عمر من تخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم تخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وفيه أيضا من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا الا واحد من المسلمين فهذا على نفسه مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس وأفاد بعض الاول والثاني تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل والاسماء جعوا على تقديم على رضى الله عنه بعدهم دل على انه كان أفضل من بحضرته فثبت انه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة واليه أشار المصنف بقوله (فلولا فهمهم) أي الصحابة (ذلك لما رتبوا الامر كذلك) بالتفصيل السابق (اذ كانوا) رضى الله عنهم ممن (لا تأخذهم في دين) (الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف) أي مانع لم يعرف من صرامتهم في الدين وعدالتهم وثناء الله عليهم ونزكيتهم كما سبقت الإشارة اليه آنفا * (تنبيه) * هذا الترتيب بين عثمان وعلي هو ما عليه أكثر أهل السنة خلافا لما روى عن بعض أهل الكوفة والبصرة من عكس القضية وروى عن أبي حنيفة وسفيان الثوري والصحاح ما عليه جمهور أهل السنة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة على ما رتبته في الفقه الاكبر وفق مراتب الخلاف وكذا قال القونوي في شرح العقيدة ان ظاهر مذهب أبي حنيفة تقديم عثمان على علي وعلى هذا عامة أهل السنة قال وكان سفيان الثوري يقول بتقديم علي على عثمان ثم رجوع على ما نقل عنه أبو سليمان الخطابي قلت وروى عن مالك التوقف حكى المازري عن المدونة أن مالك استل أي الناس أفضل بعد نبهم فقال أبو بكر ثم قال أوفى ذلك شك قيل له فعلى فعثمان قال ما أدركت أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى عياض قولاً أن مالك يرجع عن الوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الأصح ان شاء الله تعالى قال ابن أبي شريف وقد مال الى التوقف أيضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتتعارض الظنون في عثمان وعلي اه قال وهو ميل منه الى أن الحكم في التفضيل ظني والمذهب القاضي أبو بكر لكنه خلاف ما مال اليه الاشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أوفى ذلك شك اه وقال أبو سليمان ان للمتأخرين في هذا مذاهب منهم من قال بتقديم أبي بكر من جهة الصحبة وتقديم علي من جهة القرابة وقال قوم لا تقدم بعضهم على بعض وكان بعض مشايخنا يقول أبو بكر خير وعلى أفضل فباب الخيرية وهي الطاعة للحق والمنفعة للخلق متعدد وباب الفضيلة لازم اه وفيه بحث لا يخفى وفي شرح العقائد على هذا الترتيب وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل هنالك لما حكموا بذلك وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الحسنين والانصاف انه ان أريد بالفضلية كثرة الثواب

اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطالع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الثناء على جميعهم آيات وأخبار كثيرة وانما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال ودقائق التفصيل فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف

فللتوقف جهة وان أريد كثرة ما بعده ذوا العقول من الفضائل فلا انتهى قال ملا على ومراده بالافضلية
 افضلية عثمان على على بقرينة ما قبله من ذكر التوقف فيما بينهما لا الافضلية بين الاربعة كما فهمه
 أكثر المحشين حيث قال بعضهم بعد قوله فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه
 وقد نقل البنا سيرتهم وكلماتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما
 يحكم ببدايته قال والمنقول عن بعض المتأخرين ان لا جرم بالافضلية به - ذا المعنى أيضا اذ ما من فضيلة
 لاحد الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصها حقيقة فقد يوجد لغيره أيضا اختصاصه بغيرها على
 انه يمكن أن تكون فضيلة واحدة أرجح من فضائل كثيرة اما لشرافها في نفسها أو لزيادة كميتها وقال
 محش آخر أي فلا جهة للتوقف بل يجب أن يحزم بأفضلية على اذ قدموا من حقه ما يدل على عموم مناقبه
 ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا هو المفهوم من سوق كلامه ولذا قيل
 فيه رائحة من الرضا لكنه فريه بلامرية اذ لو كان هذا فضالما لوجد من أهل الرواية والدراية سني
 أصلا قايلا والتعصب في الدين اه ولا يخفى أن تقديم على على الشيخين مخالف لمذهب أهل السنة على
 ما عليه جميع السلف وانما ذهب بعض الخلف الى تفضيل على على عثمان ومنهم أبو الطفيل من الصحابة
 وفي كتاب القوت كان أحمد بن حنبل قدأكثر عن عبدالله بن موسى الكاظم ثم بلغه عنه أدنى بدعة قيل
 انه كان يقدم عليا على عثمان فانصرف أحمد ومزق جميع ما حمل عنه ولم يحدث منه شيئا

* (فصل) * قال الشهاب السهروردي في رسالته المسماة اعلام الهدى وعقيدة أرباب النقي وأما
 أصحابه عليه السلام فأبو بكر رضي الله عنه وفضائله لا تنحصر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم ثم قال
 ومما ظفر به الشيطان من هذه الامة وخامر العقائد منه ودنس وصار في الضمائر خبث ما ظهر من
 المشاحة وأورث ذلك أحقادا وضغائن في البواطن ثم استحسنت تلك الصفات وتوارثها الناس
 فتكثفت وتجمدت وجذبت الى أهواء استحسنت أصولها وتشعبت فروعها فأبها المبرأ من الهوى
 والعصية اعلم أن الصحابة مع نزاهة بواطنهم وطهارة قلوبهم كانوا بشرا وكانت لهم نفوس وللنفوس
 صفات تظهر فقد كانت نفوسهم تظهر بصفة وقلوبهم منكورة لذلك فيرجعون الى حكم قلوبهم وينكرون
 ما كان من نفوسهم فانتقل السير من آثار نفوسهم الى أرباب نفوس عدموا القلوب فما أدركوا
 قضايا قلوبهم وصارت صفات نفوسهم مدركة عندهم للجنسية النفسية فبنوا تصرف النفوس على
 الظاهر المفهوم عندهم ووقعوا في بدع وشبه أو ردتهم كل مورد ردى وجرعتهم كل شرب وبى واستعجم
 عليهم صفاء قلوبهم ورجوع كل أحد الى الانصاف واذعانه لما يجب من الاعتراف وكان عندهم السير
 من صفات نفوسهم لان نفوسهم كانت محفوفة بأنوار القلوب فلما توارث ذلك أرباب النفوس المتسلطة
 الامارة بالسوء القاهرة للقلوب المحروسة أنوارها أحدث عندهم العداوة والبغضاء فان قبلت النصيحة
 فامسك عن التصرف في أمرهم واجعل محبتك لكل على السواء وأمسك عن التفصيل وان خامر
 باطنك فضل أحدهم على الآخر فاجعل ذلك من جملة أسرارك فليزملك اظهاره ولا يلزملك أن تحب
 أحدهم أكثر من الآخر بل يلزملك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع ويكفيك في العقيدة السليمة
 أن تعتقد صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم اه قال ملا على ولا يخفى أن هذا من
 الشيخ ارخاء العثمان مع الخصم في ميدان البيان فانه بين اعتقاده أولا ثم تنزل الى ما يجب في الجملة آخر
 ولان اعتقاد صحة خلافة الاربعة مما يوجب ترتيب فضلهم في مقام العلم والسعة ثم الظاهر أن المحبة
 تتبع الفضيلة قلة وكثرة وتسوية فيتعين اجالا في مقام الاجال وتفصيلا في مقام التفصيل قال ثم
 رأيت الكردي ذكر في المناقب مانصه من اعتراف بالخلافة والفضيلة للخلفاء وقال أحب عليا أكثر
 لا يؤاخذ به ان شاء الله تعالى لقوله عليه السلام هذا قسمي فيما أملك فلا تلوأخذني فيما أملك وقال شارح

الطحاوية ترتيب الخلفاء الراشدين كترتيبهم في الخلافة الا أن لابي بكر وعمر منزلة وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرنا باتباع سنة الخلفاء الراشدين ولم يأمرنا بالاعتداء بالافعال الابائي بكر وعمر فقال اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر وفرق بين اتباع سنتهم والاعتداء بهم فقال أبي بكر وعمر فوق حال عثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين (الاصل التاسع أن شرائط الامامة) العظمى المعبر عنها بالخلافة (بعد الاسلام) لان الكافر لا يصح تقليده لامور المسلمين (والنكاي) لان غير العاقل من الصبي والمعتوه عاجز عن القيام بأموره فكيف يقوم بأمور غيره وبعد الحرية لان العبد مشغول الاوقات بحقوق سيده فكيف يتفرغ بشأن غيره وأيضاً محتقر في أعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل أمره وبعد سلامته من العمى والصمم والبكم اذ مع وجود شيء منها لا يمكنه القيام بشأن الامامة وكان المصنف لم يذكر هذه الشروط لشهرتها لكونها لا بد منها (خمس) الاول (الذكورية) كذا في النسخ وفي بعضها الذكورية واشراطها لان امامة المرأة لا تصح اذ النساء ناقصات عقل ودين فممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب (و) الثاني (الورع) أراد به العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع التي هي ترك ما يوجب اقترامه وصف الفسق كما سيأتي للمصنف في كتابه هذا وخروج من العدالة الظلم والفسق فالظالم يحتل به أمر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية والفاقد لا يصلح بأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه وربما اتبع هواه في حكمه فصرف أموال بيت المال بحسب أغراضه فيضيع الحقوق (و) الثالث (العلم) وأراد به الاجتهاد في الاصول الدينية والفروع ليمكن بذلك من اقيام بأمر الدين بالحج وحل الشبهة في العقائد ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لان مقاصد الامامة حفظ العقائد وفتح حل الحيكومات ورفع الحصومات وهذا الذي ذكرناه من تفسير العلم هنا هو مراد المصنف كما يدل عليه سياق عبارته في الاقتصاد أيضاً ومنهم من فسر العلم بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وقال ان الاجتهاد على الوجه المذكور ليس شرطاً في الامامة لندرة وجوده وجوز الاكتفاء فيه بالاستعانة بالغير بان يفوض أمر الاستفتاء للمجتهدين (و) الرابع (الكفاءة) وفي بعض النسخ الكفاية وهي القدرة على القيام بأمور الامامة ويحترز بها عن العجز وهي أعم من الشجاعة اذ الكفاءة تتناول كونه ذا رأى بتسديد الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وكونه ذا شجاعة وهي قوة قلب بها يقتص من الجنة ويقبم الحدود الشرعية ولا يجبن عن الحروب ومنهم من لم يشترط كونه ذا رأى وذا شجاعة لندرة اجتماعهما في شخص واحد وامكان تفويض مقتضياتهما الى الشجعان وأصحاب الآراء الصائبة وعند الحنفية العدالة ليست شرطاً لصحة الولاية فيصح تقليد الفاسق الامامة مع الكراهة واذا قلد عدلاً ثم جار في الحكم وفسق بذلك أو بغيره لا ينزل ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه كذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى (و) الخامس (نسبة قريش) أي كونه من أولاد قريش وهو لقب النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر والنضر هو الجد الثالث عشر لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا ذكره ابن قدامة ولما وفد كندة على رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة عشر وفيهم الاشعث بن قيس فقال الاشعث للنبي صلى الله عليه وسلم أنت منافق قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنفوا امنا ولا تنتفي من أبينا نحن بنو النضر بن كنانة فكان الاشعث يقول لأوتى بأحد ينفي قريشاً من النضر الا جلدته بشير الاشعث بقوله أنت منا الى جدة كندة هي أم كلاب بن مرة والى هذا القول ذهب بعض الشافعية وروى أيضاً عن الاشعث بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأوتى برجل يقول ان كنانة ليست من قريش الا جلدته والصحيح عند أئمة النسب أن قريشاً هو فهر بن مالك بن النضر وهو جاع قريش وهو الجد الحادي عشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكل من لم يلبه فليس بقريش

• (الاصل التاسع) أن شرائط الامامة بعد الاسلام والتكليف خمسة الذكورية والورع والعلم والكفاية ونسبة قريش

وقد حكى بعضهم في تسمية فهر قريش عشرين قولاً أوردتهم في شرحي على القاموس فراجعهم وذكر
الحافظ ابن حجر في فتح الباري في باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة عند قوله وذلك أن قريشاً وكثيرة
فيه اشعار بان في كنانة من ليس قريشاً اذ العطف يقتضي المغايرة فخرج القول بان قريشاً من ولد فهر
ابن مالك على القول بانهم ولد كنانة نعم لم يعقب النضر غير مالك ولا مالك غير فهر فقريش ولد النضر
ابن كنانة فاما كنانة فأعقب من غير النضر فلماذا وقعت المغايرة اه وهو جمع حسن وقوله لم يعقب
النضر غير مالك صحيح فانه ليس له ولد باق ينسب اليه غير مالك واما بخلد بن النضر جد بدر بن الحرث
ابن يخلد الذي سميت بدريه بدراً فانقرض ثم ان كثيراً من المعتزلة نفى هذا الاشتراط ممنسكين بما
رواه البخاري أسمع وأطع وان عبداً حبشياً كأن رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من ينصبه الامام
أميراً على سرية أو غيرها لان الامام لا يكون عبداً بالاجماع وقد أشار المصنف الى دلائل أهل السنة في
هذا الشرط بقوله (لقوله صلى الله عليه وسلم) لم الائمة من قريش قال العراقي أخرجه النسائي من
حديث أنس والحاكم من حديث علي وصححه اه قلت وكذا أخرجه البخاري في التاريخ وأبو يعلى كلهم
من طريق بكير الجزري عن أنس وأخرجه الطبراني والبيهقي والبزار والبخاري في التاريخ من طريق سعد بن
ابراهيم عن أنس وفيه زيادة ما اذا حكموا فعدلوا وأخرجه أحمد من حديث أبي هريرة وأبي بكر
الصديق رضي الله عنهم بهذا اللفظ من غير زيادة ورجاله رجال الصحيح لكن في سنده انقطاع وأخرجه
الطبراني والحاكم من حديث علي وعند الطبراني أيضاً من حديث علي الا ان الامراء من قريش ما أقاموا
ثلاثاً الحديث وعنده أيضاً من رواية قتادة عن أنس بلفظ ان الملك في قريش الحديث وأخرج يعقوب
ابن سفيان وأبو يعلى والطبراني من طريق سكين بن عبد العزيز حدثنا سيار بن سلامة أبو المنهال قال
دخلت مع أبي علي أبي هريرة الاسلمي فسمعت يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الامراء
من قريش الحديث وأخرج البخاري في الصحيح من حديث ابن عمر رفعه لا يزال هذا الامر في قريش
ما بقي منهم اثنان وعند مسلم ما بقي من الناس اثنان وفي رواية الاسماعيلي ما بقي في الناس اثنان وأشار
بأصبعيه السبابة والوسطى وأخرج البيهقي من حديث جبير بن مطعم رفعه قدموا قريشاً ولا تقدموها
وعند الطبراني من حديث عبد الله بن حنطب ومن حديث عبد الله بن السائب مثله وفي نسخة أبي
اليمان عن شعيب عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حنثة مرسل انه بلغه مثله وأخرجه الشافعي من
وجه آخر عن ابن شهاب انه بلغه مثله وفي الباب حديث أبي هريرة رفعه الناس تبع لقريش في هذا
الشأن أخرجه البخاري من رواية المغيرة بن عبد الرحمن ومسلم من رواية سفيان بن عيينة كلاهما عن
الاعرج عن أبي هريرة وأخرجه مسلم أيضاً من رواية همام عن أبي هريرة ولا جد من رواية أبي سلمة
عن أبي هريرة مثله لكن قال في هذا الامر قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري عند قوله ان هذا الامر
في قريش مانصه قال ابن المنير وجه الدلالة من الحديث ليس من جهة تخصيص قريش بالذكرفانه يكون
مفهوم نعت ولا حجة فيه عند المحققين وانما الحجة وقوع المبتدا معرفاً باللام الجنسية لان المبتدا بالحقيقة
ههنا هو الامر الواقع صفة لهذا وهذا لا يوصف الا بالجنس فقطناه حصر جنس الامر في قريش فيصير
كأنه قال لا امر الا في قريش وهو كقوله الشفعة فيما يقسم والحديث وان كان بلفظ الخبر فهو بمعنى
الامر كأنه قال اتتموا بقريش خاصة وبقية طرق الحديث تؤيد ذلك ويؤخذ منه ان الصحابة اتفقوا
على افادة المفهوم للحصر خلافاً لما أنكر ذلك والى هذا ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الامام أن
يكون قريشياً وقيد ذلك طوائف ببعض قريش وقالت طائفة لا يجوز الا من ولد علي وهذا قول الشيعة
ثم اختلفوا اختلافاً شديداً في بعض تعيين ذرية علي وقالت طائفة تختص بولد العباس وهو قول أبي
مسلم الخراساني وأتباعه ونقل ابن حزم أن طائفة قالت لا يجوز الا في ولد جعفر بن أبي طالب وقالت

لقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش

أخرى في ولد عبد المطالب وعن بعضهم لا تجوز إلا في بني أمية وعن بعضهم لا في ولد عمر قال ولا حاجة لاحد من هؤلاء الفرق اهـ وقالت الخوارج وطائفة من المعتزلة يجوز أن يكون الامام غير قرشي وانما يستحق الامامة من قام بالحكّاب والسنة سواء كان عربيا أو عجميا وبالغ ضرار بن عمرو فقال تولية غير القرشي أولى لانه يكون أقل عسيرة فاذا عصى كان أمكن خلعه وقال القاضي أبو بكر الباقلاني لم يعرج المسلمون على هذا القول بعد ثبوت الحديث الاثمة من قريش وعمل المسلمون به قرنا بعد قرن وانه قد الاجماع على اعتبار ذلك قبل أن يقع الاختلاف قال الحافظ قد عمل بقول ضرار من قبل أن يوجد من قام بالخلافة من الخوارج على بني أمية كقطري ودامت فتنتهم حتى أبادهم المهلب أكثر من عشرين سنة وكذا تسمى بأمر المؤمنين من غير الخوارج ممن قام على الحجاج كابن الاشعث ثم تسمى بالخلافة من قام في قطر من الاقطار في وقت ما وليس من قريش كبنّي عباد وغيرهم بالاندلس وكعبد المؤمن وذريته ببلاد المغرب كلها وهؤلاء ضاهوا الخوارج في هذا ولم يقولوا بأقوالهم ولا تمذهبوا بأرائهم بل كانوا من أهل السنة داعين اليها وقال عياض اشتراط كون الامام قرشيا مذهب العلماء كافة وقد عدوها في مسائل الاجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف وكذلك من بعدهم في جميع الامصار قال ولا اعتداد بقول الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة لما فيه من مخالفة المسلمين قال الحافظ ويحتاج في نقل الاجماع الى تأويل ما جاء عن عمر في ذلك فقد أخرج أحد عن عمر بسند رجاله ثقات انه قال ان أدركني أجلى وأبو عبيدة حتى استخلفته فذكر الحديث وفيه ان أدركني أجلى وقدمات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل الحديث ومعاذ أنصاري لا نسب له في قريش فيحتمل أن يقال لعزل الاجماع انه قد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيا أو تغير اجتهاد عمر في ذلك والله أعلم اهـ واستدل بحديث ابن عمر على عدم وقوع ما فرضه الفقهاء من الشافعية وغيرهم انه اذا لم يوجد قرشي يستخلف كمنافى فان لم يوجد فن بنى اسمعيل فان لم يوجد منهم أحد مستجمع الشرائط فجمعي وفي وجه جرهمي والا فن ولد اسحق قالوا وانما فرض الفقهاء ذلك على عادتهم في ذكر ما يمكن أن يقع عقلا وان كان لا يقع عادة أو شرعا قال الحافظ والذي جعل قائل هذا القول عليه انه فهم منه الخبر المحض وخبر الصادق لا يتخلف وأما من حمله على الامر فلا يحتاج الى هذا التأويل والله أعلم (واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات) أي وجدت هذه الشروط في جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالأولى بالامامة أفضلهم فان ولي المفضل مع وجود الأفضل صحته امامته والمراد باجتماع العدد في قول المصنف اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم فيكون قوله (فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للآكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق) جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وهذا يجمع بينه وبين كلام غيره من أهل السنة ما مقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الأقل ذا أهلية أولا ثم بايع الأكثر غيره فالثاني يجب رده والامام هو الأول ولا يولى أكثر من واحد لما روى مسلم من حديث أبي سعيد اذا بويعت خليفتين فاقبلوا الاخر منهما والامر بقتله محمول على ما اذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام انه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضي لزوم امثال أحكام متضادة ويثبت عقد الامامة بأحد أمرين اما باستخلاف الخليفة اياه واما ببيعة من تعتبر ببعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من العلماء أو أهل الرأي والتدبير وعند الأشعري يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أولى الرأي فاذا بايع انعقدت بشرط كونه بمشهد مشهود لرفع انكار الانعقاد ان وقع من العاقد أو من غيره بشرط المعتزلة خمسة وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد بخصوص والله أعلم (الاصل الاثر انه لو تعذر وجود الورع) أي العدالة (والعلم) أي

واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للآكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق* (الاصل العاشر)* أنه لو تعذر وجود الورع والعلم

الاجتهاد في الاصول والفروع (فمن يتصدى للامامة) بأن يغلب عليها جاهل بالاحكام أو فاسق (وكان في صرفه) عنها (اثارة فتنة) وترتب مطردة (لاتطاق) أى لا يطاق دفعها (حكمتنا) حينئذ (بانهقاد امامته) كما قدمنا في الاصل الذي قبله (لانا) لانخلو (بين أن تحرك فتنة بالاستبدال) بغيره (فما يلقي فيه) أى في هذا الاستبدال (من الضرر) والتعب (يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط) من العلم والعدالة (التي أثبتت لازية) وفي بعض النسخ لمزيد (المصلحة) الشرعية (فلا يهدم أصل المصلحة شغفا بجزاها) فيكون (كالذي يبني قصرا) ويتقن في بنائه (ويهدم مصرا) أى مدينة وبين قصر ومصر جناس (وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد الاقضية) أى الاحكام الشرعية (وذلك محال) لانه يؤدي الى محال (ونحن نقضي) أى نحكم (بنفوذ قضاء أهل البغي) وفي المسامرة قضايا أهل البغي أى اقضية قضائهم (في بلادهم) التي غلبوا عليها (لميس حاجتهم) الى تنفيذها (فكيف لانقضي بصحة الامامة) مع فقد الشروط (عند الحاجة والضرورة) أى الضرر القائم بتقدير عدم الامامة بأن لانحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا امام لهم وتكون اقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء واذا تغلب آخر فاقد الشروط على ذلك المتغلب أولا وقعد مكانه قهرا انعزل الاول وصار الثاني اماما وفي شرح الحاجبية اذا مات الامام وتصدى للامامة كامل الشروط من غيربيعة ولا استخلاف وقهر الناس بشوكة انعقدت له الامامة وأما ان كان فاسقا أو جاهلا وفعل ذلك فهل تنعقد له أم لا اختلف في ذلك على قولين قال السعد والاطهر عندي انه ينعقد دفع الفساد له لانه يعصى بما فعل * (تنبيه) * تجب طاعة الامام عادلا كان أو جائرا لقوله تعالى وأولى الامر منكم ما لم يخالف حكم الشرع لما أخرج مسلم من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وله أيضا من ولي عليه فراه يأتي شيئا من معصية الله تعالى فليكره ما يأتية من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعته وللشيخين من كره من أميره شيئا فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية وأما اذا خالف أحكام الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق كما في البخاري والسنن الاربعة السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة * (خاتمة) لا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لامتنع تقدم غيره والسبب المتفق عليه الجنون المطبق والعمى والصمم والخرس والمرض الذي ينسبه العلوم والردة وصورته أسيرا لا يرجي خلاصه وبالجمله كل ما يحصل معه فقد الامامة وأما الفسق فقد اختلف فيه على قولين فالذي عليه الجمهور انه لا يعزل به لان ذلك قد تنشأ عنه فتنة هي أعظم من فسقه وذهب الشافعي في القديم الى انه ينعزل وعليه اقتصر الماوردي في الاحكام السلطانية وقال امام الحرمين اذا جار في وقت وظهر ظلمه وغشه ولم يتزجر عن سوء صنعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على رفعه وعزله ولو شهر السلاح ونصب الحروب وأما ان عزل نفسه بنفسه فان كان للعجز عن القيام بالامر انعزل والا فلا (فهذه الاركان الاربعة الحاوية) أى الجامعة (للاصول الاربعة) من ضرب أربعة في عشرة (هي قواعد العقائد) الدينية ولذلك سمي المصنف كتابه الاربعة في عقائد أهل الدين نظرا الى ذلك وكذلك الفخر الرازي له كتاب الاربعة وهذا غير اصطلاح المحدثين فانهم يريدون به أربعين حديثا كما هو ظاهر (فن اعتقدها) أى عقد ضميره على فعلها وتلقاها بالتبول (كان موافقا لأهل السنة) والجماعة معدودا في خزيهم (ومباينا) أى مفارقا (لرهاب البدعة) والضلالة (والله تعالى يسد لنا بتوفيقه وهدينا) أى يرشدنا (الى) اتباع (الحق) الصريح الموافق للكتاب والسنة (وتحقيقه) بالدلائل الواضحة (بمنه) وكرمه (وسعة جوده) وفضله (وصلى الله على سيدنا محمد) وآله وصحبه (وعلى كل عبد مصطفى) لله من وارثي أحواله وسلم تسليما كثيرا والحمد لله رب العالمين

* (الفصل الرابع) * (من) كتاب (قواعد العقائد) وهو آخر فصول الكتاب وبه ختم (في) بيان

فمن يتصدى للامامة وكان في صرفه اثاره فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته لانا بين أن تحرك فتنة بالاستبدال فإلحق المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي أثبتت لازية المصلحة فلا يهدم أصل المصلحة شغفا بجزاها كالذي يبني قصرا ويهدم مصرا وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد الاقضية وذلك محال ونحن نقضي بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم لميس حاجتهم فكيف لانقضي بصحة الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعة هي قواعد العقائد فن اعتقدها كان موافقا لأهل السنة ومباينا لرهاب البدعة فالله تعالى يسد لنا بتوفيقه وهدينا الى الحق وتحقيقه بمنه وسعة جوده وفضله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وكل عبد مصطفى

* (الفصل الرابع من قواعد العقائد) * في

(الايمن والاسلام و) بين (ما بينهما من الاتصال والانفصال) هل هما شيء واحد أو يفتقران (و) بيان (ما ينطبق اليه) أي إلى الايمان (من) وصفي (الزيادة والنقصان) وبيان اختلاف العلماء فيه (و) بيان (وجه استثناء السلف) الصالح (فيه) أي في الايمان وهو قولهم أنا مؤمن أن شاء الله وما فيه من الاختلاف (في جوازه وعدم جوازه) كما سيأتي (وفيه ثلاث مسائل) الأولى (مسئلة) اختلفوا في أن الاسلام هل (هو الايمان) بعينه (أو) هو (غيره) وعلى الأول فظاهر (و) على الثاني أي (أن كان غيره فهو) لا يخلو أما أنه (منفصل يوجد) ويتحقق (دونه أو هو مرتبط به) ارتباطا بحيث (يلزمه) ولا ينفك عنه (فقبل أنهما شيء واحد) في المعنى والحكم يطلق أحدهما على الآخر (وقيل أنهما شيان) مفتقران (لا يتواصلان) بل مستقلان بذاتهما (وقيل أنهما شيان ولكن) مع افتراقهما (يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد) الامام (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي البصري (المكي) في كتابه قوت القلوب ولذة الحب والمحبوب وقد تقدمت ترجمته في أول الكتاب (في هذا) الباب (كلاما) إلا أنه (شديد الاضطراب) والتدافع (كثير التطويل) بإيراد العبارات وما كان كذلك فهو قليل الجسد وي (فلنهمج) من الهجوم وهو الدخول مرة واحدة بسرعة (على التصريح بالحق) الصريح (من غير تعريض) أي ميل (على نقل ما لا تحصيل له) أي لازمة له (فنقول في هذا) الباب (ثلاث مباحث) الأولى (بحث عن موجب اللفظين في اللغة) بفتح الجيم من الموجب (و) الثاني (بحث عن المراد بهما) في اطلاق الشرع (و) الثالث (بحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الأول) من ذلك (لغوي) لأنه يبحث فيه عن جوهر اللفظين (و) البحث (الثاني) تفسيري) لأنه يبحث فيه عن اطلاق القرآن (و) البحث (الثالث) فقهي شرعي لأنه يبحث فيه عما يترتب على المتصف بهما ثوبا وعقابا البحث الأول في موجب اللغة) بفتح الجيم من أوجب عليه كذا فهو موجب والمعنى ما يوجب اللغة ايجابا والموجب بالكسر هو الذي يجب صدور الفعل عنه بأن كان علته تامة له من غير قصد وإرادة وهذا هو الموجب بالذات ومثله بوجوب صدور الاحراق من النار و يراد بهذا المفهوم وهو ما دل عليه اللفظ لا في محمل النطق (والحق فيه أن الايمان عبارة) والعبارة ما استفيد من لفظ أو غيره مع بقاء رسم ذلك الغير (عن التصديق) هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى الخبر أو المخبر عنه والصدق مطابقة القول للضمير والمعبر عنه معنى ثم استعماله في التصديق أما مجاز لغوي أو حقيقة لغوية أشار إليه السيد في حاشية الكشف (قال الله تعالى) في قصة اخوة سيدنا يوسف عليه السلام (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بمصدق) فهذا هو مفهوم الايمان لغة وهمزة آمن للتعدي أو الصيرورة فعلى الأول كان المصدق جهل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما قال تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه وباعتبار تضمنه معنى الايمان والقبول يعدى باللام ومنه فآمن له لوط والحكم الواحد يقع تعليقه بتملكات متعددة باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بكل كمال منزّه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت باللائكة أي بأنهم عباد الله المكرمون وآمنت بكتب الله أي بأنها منزلة من عنده (والاسلام عبارة عن التسليم) هو ترك الاعتراض فيما لا يلائم (والاستسلام) هو الانقياد الظاهر فقط والدخول في السلم (بالاذعان والانقياد) أي الانجذاب بالباطن (وترك التمرد) والعنق (والاباء) أي الكراهة والامتناع (والعناد) وهو المبالغة في الاعتراض ومخالفة الحق (وللتصديق) المتقدم (محمل خاص) محمل به (وهو القلب) الصوري (و) أما (اللسان) فأنما هو (ترجمانه) الذي يعبر عن ذلك المعنى القائم بالقلب (وأما التسليم) المذكور (فانه عام في القلب واللسان والجوارح) فان كل تصديق بالقلب

من الاتصال والانفصال وما ينطبق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا في أن الاسلام هو الايمان أو غيره وأن كان غيره فهل هو منفصل عنه لو جدد دونه أو مرتبط به يلزمه فقبل أنهما شيء واحد وقيل أنهما شيان لا يتواصلان وقيل أنهما شيان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد أبو طالب المكي في هذا كلاما شديدا الاضطراب كثير التطويل فلنهمج الآن على التصريح بالحق من غير تعريض على نقل ما لا تحصيل له فنقول في هذا ثلاثة مباحث بحث عن موجب اللفظين في اللغة وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع وبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الأول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي شرعي (البحث الأول) في موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق بالاسلام عبارة عن التسليم والاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محمل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب

فهو تسليم وترك الالباء والجود) أى الانكار (وكذلك الاعتراف باللسان) أى الاقرار (وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة) بفتح الجيم (ان الاسلام أعم) من الايمان (و) ان (الايمان أخص) من الاسلام (وكان الايمان عبارة عن أشرف اجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا) قال الامام السبكي اشهر المغايرة بالعموم والخصوص المطلق فكل ايمان اسلام ولا ينعكس ثم اختار ان الظاهر تساويهما وتلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الايمان والايمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال كل ايمان اسلام ولا كل اسلام ايمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لان معنى التباين أن لا يصدق على ذات واحدة وان تلازم في الوجود هذا في الاسلام المعتقد به وقول من قال كل ايمان اسلام ولا عكس أطلق الاسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحريم العبارة أن يقال كل ايمان يلزمه الاسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فان جعلت الايمان لا يحصل مسماه الا بشرط اللفظ فيصح وان جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعا الا باللفظ لا بضمه اهـ * (البحث الثاني في اطلاق الشرع) كيف هو كتابا أو سنة (والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي اللفاظ المفردة الدالة على معنى واحد (و) في معناه (التوارد وورد) أيضا (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا في المفهوم (وورد) أيضا (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم شرع في بيان ذلك فقال (اما الترادف ففي قوله تعالى) في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضمير ان عائدا الى القرية (ولم يكن بالاتفاق الا أهل بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجمهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الاسلام هو الايمان (وقال تعالى) في مثله (وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) فحجز الآية يشهد على صدرها بانها ماثية واحدة ومما يستدل به على ترادفهما أيضا قوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه ووجه الدلالة ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا فتعين أن يكون عينه لان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فينتج ان الايمان هو الاسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس) شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كتاب الايمان والبخاري وحسنه في التفسير أيضا من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفي القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر عن زميل بن بشير قال أتيت ابن عمر فاعلم رجل فقال يا عبد الله مالك تحج وتعمر وقد تركت الغزو فقال وبذلك ان الايمان بنى على خمس تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهادتين فاما انه اختصار من الراوى أو تركه كما اعتدوا على الشهرة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمس المذكورة ما تقدم في الحديث قبله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أجدو البهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس تدرون ما الايمان شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا نودة واخمس من المغنم اهـ قلت أخرجه البخاري في عشرة مواضع من كتابه في الايمان وفي خبر الواحد وفي كتاب العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

فهو تسليم وترك الالباء والجود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة ان الاسلام أعم والايمان أخص فكان الايمان عبارة عن أشرف اجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا قال الامام السبكي اشهر المغايرة بالعموم والخصوص المطلق فكل ايمان اسلام ولا ينعكس ثم اختار ان الظاهر تساويهما وتلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الايمان والايمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال كل ايمان اسلام ولا كل اسلام ايمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لان معنى التباين أن لا يصدق على ذات واحدة وان تلازم في الوجود هذا في الاسلام المعتقد به وقول من قال كل ايمان اسلام ولا عكس أطلق الاسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحريم العبارة أن يقال كل ايمان يلزمه الاسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فان جعلت الايمان لا يحصل مسماه الا بشرط اللفظ فيصح وان جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعا الا باللفظ لا بضمه اهـ * (البحث الثاني في اطلاق الشرع) كيف هو كتابا أو سنة (والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي اللفاظ المفردة الدالة على معنى واحد (و) في معناه (التوارد وورد) أيضا (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا في المفهوم (وورد) أيضا (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم شرع في بيان ذلك فقال (اما الترادف ففي قوله تعالى) في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضمير ان عائدا الى القرية (ولم يكن بالاتفاق الا أهل بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجمهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الاسلام هو الايمان (وقال تعالى) في مثله (وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) فحجز الآية يشهد على صدرها بانها ماثية واحدة ومما يستدل به على ترادفهما أيضا قوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه ووجه الدلالة ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا فتعين أن يكون عينه لان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فينتج ان الايمان هو الاسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس) شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كتاب الايمان والبخاري وحسنه في التفسير أيضا من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفي القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر عن زميل بن بشير قال أتيت ابن عمر فاعلم رجل فقال يا عبد الله مالك تحج وتعمر وقد تركت الغزو فقال وبذلك ان الايمان بنى على خمس تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتوا الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهادتين فاما انه اختصار من الراوى أو تركه كما اعتدوا على الشهرة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمس المذكورة ما تقدم في الحديث قبله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أجدو البهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس تدرون ما الايمان شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا نودة واخمس من المغنم اهـ قلت أخرجه البخاري في عشرة مواضع من كتابه في الايمان وفي خبر الواحد وفي كتاب العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

النجس وفي مناقب قريش وفي المغازي وفي الادب وفي التوحيد وأخرجه مسلم في الايمان وفي الاشربة وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح أي قال صحيح والنسائي في العلم وفي الايمان وفي الصلاة وانما لم يذكر الحج في هذه القصة اقتصارا لهم على ما يمكنهم فعله في الحال أو لكونه لم يكن لهم سبيل اليه من أجل كفر مضر أو لكونه على التراخي أو لكونه لم يفرض الا في سنة تسع ووفادتهم في سنة ثمان قاله عياض والارجح انه فرض سنة ست أو أخبرهم ببعض الاوامر أقوال على ان زيادة الحج موجودة في صحيح أبي عوانة وفي السنن الكبرى للبيهقي وفي كتاب القوت وعلى هذا أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام بوصف واحد فقال في حديث ابن عمر بنى الاسلام على خمس الحديث وقال في حديث ابن عباس حين وفد عبد القيس لما سأله عن الايمان فذكر هذه الاوصاف فدل بذلك انه لا ايمان باطن الا بالاسلام ظاهر ولا اسلام علانية الا بايمان سريرة وان الايمان والعمل قرينان الى آخر ما قاله (واما) استعمالهما على سبيل (الاختلاف) فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) نزلت في نفر من بني اسلم قدموا المدينة في سنة جدية فأظهروا الشهادتين وكانوا يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتيتناك بالاثقال والعيال ولم نقاتك كما قاتك بنو فلان يريدون الصدقة ويمنون فقال تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم قل يا محمد لم تؤمنوا اذا الايمان تصديق مع طمأنينة قلب ولكن قولوا أسلمنا (ومعناه استسلمنا في الظاهر) أي انقدنا ودخلنا في السلم وكان نظام الكلام أن يقول لا تقولوا آمنا وقلوا أسلمنا اذ لم تؤمنوا ولكن أسلمتم فعدل عنه الى هذا النظام ليفيد تكذيب دعواهم (فأراد بالايمان ههنا تصديق القلب فقط) أي مع ثقة وطمأنينة (وبالاسلام الاستسلام) أي الانقياد (ظاهر باللسان والجوارح) قال الامام أبو بكر بن الطيب في هذه الآية رد على الكرامية ومن وافقهم من المرجحة في قولهم ان الايمان اقرار باللسان فقط وقد روي البخاري على حديث سعد بن أبي وقاص في عنوانه اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل ثم أورد الآية المذكورة وأنكر أبو طالب المكي رحمه الله أن تكون هذه الآية من باب الاختلاف كما سيأتي بيان ذلك (وفي حديث جبريل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله وباليوم الآخر وبالقدر وبالحساب وبالقدر خيره وشره قال فما الاسلام فذكر الخصال) هكذا هو نص القوت ووجد في بعض نسخ الاحياء زيادة واليوم الآخر بعد قوله ورسوله (فغير بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل) فدل على اختلافهما في الحكم قال العراقي أخرجه من حديث أبي هريرة دون ذكر الحج ومسلم من حديث عمر دون ذكر الحساب فرواه البيهقي في البعث اه قلت أخرجه البخاري في الايمان وفي التفسير وفي الزكاة مختصرا ومسلم في الايمان وابن ماجه في السنة بتمامه وفي الفتن ببعضه وأبو داود في السنة والنسائي في الايمان وكذا الترمذي وأحمد والبرار باسناد حسن وأبو عوانة في صحيحه وأخرجه مسلم أيضا عن عمر بن الخطاب ولم يخرج به البخاري من طريقه لاختلاف فيه على بعض رواه أو ضحت ذلك في كتاب الجواهر المنيفة في بيان أصول أدلة مذهب الامام أبي حنيفة فراجع ان شئت ثم ان البخاري أورد في كتاب الايمان من طريق أبي حيان التميمي عن أبي زرعة عن أبي هريرة بلفظ الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وبقائه ورسوله وأن تؤمن بالبعث قال ما الاسلام قال الاسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة المفروضة وتصوم رمضان الحديث وليس فيه ذكر الحج أفاد هولا من الراوي بدليل مجيئه في رواية كهمس وتحتج البيت ان استطعت اليه سبيلا وقبل لانه لم يكن فرض وهو مدفوع كما تقدم ولم يذكر الصوم في رواية عطاء الخراساني واقتصر في حديث أبي عامر على الصلاة والزكاة ولم يزد في حديث ابن عباس على الشهادتين وزاد سليمان التيمي بعد ذكر الجميع الحج والاعتماد والاعتسار من الجنابة واتمام الوضوء * (تنبيه) * وجه الدلالة من الحديث التطريق بين الايمان والاسلام بفعل

وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فأراد بالايمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهر باللسان والجوارح وفي حديث جبرائيل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وبالقدر وبالحساب وبالقدر خيره وشره فقال فما الاسلام فاجاب بذكر الخصال الخمس فغير بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل

الايمن عمل القلب والاسلام عمل الجوارح فالايمن لغة التصديق مطاوعا وفي الشرع التصديق والنطق
معاً فأحد هما ليس بايمان فتفسيره في الحديث الايمان بالتصديق والاسلام بالعمل يدل على اختلافهما
(وفي حديث سعد) بن أبي وقاص الزهري رضي الله عنه أحد العشرة المبشرة المشهود لهم بالجنة وآخر
من توفي منهم سنة سبع وخمسين (أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلاً عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد
يا رسول الله تركت فلاناً لم تعطه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أو مسلم فرد عليه فأعاد رسول
الله صلى الله عليه وسلم) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه نحوه اه قلت أخرجه في
الايمن والزكاة من طريق شعيب عن الزهري عن عامر بن سعد عن أبيه وأخرجه عبد الرحمن بن عمر
في كتاب الايمان من طريق يونس عن الزهري ليس فيه إعادة السؤال ولا الجواب عنه وأخرجه أحمد
والجديد في مسندهم ما عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وعند البخاري في كتاب الزكاة من طريق
صالح عن الزهري ولفظه في كتاب الايمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى رجلاً عطاء وسعد جالس
فترك رجلاً هو أعجبهم الى فقلت يا رسول الله مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمناً فقال أو مسلماً فسكت
قليلاً ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتي فقلت مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمناً فقال أو مسلماً فسكت
قليلاً ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتي وعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال يا سعد اني لأعطي الرجل
وغيره أحب الى منه خشية أن يكبه الله في النار معنى الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطى بحضور
سعد جماعة من المؤلفين شيئاً من الدنيا لما سألوه يستألفهم لضعف ايمانهم فترك رجلاً في الجماعة هو
جعيل بن سراقه الضمري المهاجري أحد أصحاب الصلوة قال سعد هو أصلهم وأفضلهم في اعتقادي فلم
يعطه وقوله لأراه بفتح الهمزة أي أعلمه وفي رواية أبي ذر بضمها بمعنى أظنه وبه جزم القرطبي في المفهم
وكذا رواه الاسماعيلي وغيره ولم يجوز النوى في شرحه على البخاري محتجاً بقوله ثم غلبني ما أعلم منه
ولانه راجع مراراً فلولا لم يكن جازماً باعتقاده لما كرره وتعقب بانه لا دلالة فيه على تعيين الفتح لجواز
اطلاق العلم على الظن الغالب كما قاله البيضاوي وقوله أو مسلماً بسكون الواو فقط ومعناه النهي عن
القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة لان الباطن لا يطاع عليه الا الله تعالى فالاولى التعبير بالاسلام
الظاهر وانما لم يقبل صلى الله عليه وسلم قول سعد في جعيل لانه لم يخرج مخرج الشهادة وانما هو مدح له
وتوصل في الطلب لاجله ولهذا ناقشه في لفظه وقوله خشية أن يكبه الله في النار أي لكفره اما بارتداده ان
لم يعط أو لكونه ينسب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى البخل وأما من قوى ايمانه فهو أحب الى فأكله
الى ايمانه ولا أخشى عليه رجوعاً عن دينه ولا سواً في اعتقاده واستدل به عياض على عدم ترادف الايمان
والاسلام وقد ظهر مما تقدم ان صاحب القوت أورد هذا الحديث رواية بالمعنى والمصنف تبعه في سياقه
(وروي أيضاً) صلى الله عليه وسلم (سئل أي الاعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال)
أي السائل (أي الاسلام أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام) هكذا أورده صاحب القوت وقال
العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عمرو بن عبسة بالشطر الاخير قال رجل يا رسول الله أي
الاسلام أفضل قال الايمان الحديث واسناد صحيح لكنه منقطع اه ووجدت في حاشية كتاب المغني
ما نصه علقه البخاري ووصله الحاكم في الاربعين قلت والذي في الصحيح من حديث عبد الله بن عمر سأل
رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم
تعرف ومن حديث أبي هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي العمل أفضل قال ايمان بالله ورسوله
الحديث وأخرجه أيضاً مسلم والنسائي والترمذي بالفاظ (وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل)
اما على الاختلاف فظاهر سياق كل ذلك واضح ان تأمله وأبي في كل ذلك الشيخ أبو طالب المكي الآن
يكون على التداخل ونحن اذا كررنا كلامه على الاختصار وان كان في سياق المصنف الاتي المصنف به قال

وفي الحديث عن سعد أنه
صلى الله عليه وسلم أعطى
رجلاً عطاء ولم يعط الآخر
فقال له سعد يا رسول الله
تركت فلاناً لم تعطه وهو
مؤمن فقال صلى الله عليه
وسلم أو مسلم فأعاد عليه
فأعاد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وأما التداخل
فأروى أيضاً أنه سئل فقيل
أي الاعمال أفضل فقال
صلى الله عليه وسلم الاسلام
فقال أي الاسلام أفضل
فقال صلى الله عليه وسلم
الايمن وهذا دليل على
الاختلاف وعلى التداخل

٧ هنا بيض بالاصل

الايمان والاسلام اسمان بمعنى واحد وقد جعل الله ضدهما واحدا وهو الكفر فلو لا انهما كشي واحد في
 الحكم والمعنى ما كان ضدهما واحدا ثم ساق آيات من القرآن تدل على ذلك منها قوله تعالى أيا مريم
 بالكفر بعد اذ أنتم مسلمون ثم قال وعلى هذا أخبر صلى الله عليه وسلم عن ما يوصف واحدا فورد حديث
 ابن عمر بنى الاسلام على خمس وحديث ابن عباس في وفد عبد القيس ثم قال فدل على ان الايمان والعمل
 قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان مع الاينقي
 ضدهما ثم قال وقد اشترط الله عز وجل للايمان العمل الصالح ونفي النفع بالايمان الا بالعمل ووجوده
 واشترط للايمان الاسلام ثم أورد آيات من القرآن تدل على ذلك ثم قال فشرط الايمان العمل والتقوى
 كما اشترط للأعمال الصالحة الايمان فكما ان أعمال العبد الصالحة لا تنفعه الا بايمان فكذلك لو آمن بالايمان
 الله عز وجل لم ينفعه الا بالأعمال الصالحة وفي وصية لقمان لابنه يا بني لا يصح الزرع الا بالماء فكذلك
 لا يصح الايمان الا بالعمل والعلم والعمل وأما تفرقة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل لماسأله عن الايمان
 والاسلام فان ذلك تفضيل أعمال القلوب وعقودها على ما وافق هذه المعاني التي وصفها لان تكون عقودا
 من تفضيل أعمال الجوارح وفيما يوجب الأفعال الظاهرة التي وصفها أن تكون علانية ان ذلك تفريق
 بين الاسلام والايمان في المعنى باختلاف وتضاد ليس فيه دليل انهما مختلفان في الحكم وقد يجتمعان في عبد
 واحد مسلم مؤمن فيكون ما ذكرناه من عقود القلب ووصف قلبه ما ذكره من العلانية وصف ظاهره حتى
 الدليل على ذلك انه جعل وصف الاثنين معنى واحدا ثم قال والوجه الثاني من تأويل الخبر ان معنى قوله أو
 مسلم يعني به أو مستسلم فاذا جمع بين عقود القلب وبين أعمال الجوارح كان مسلما مؤمنا ومن لم يقل
 بهذا الذي ذكرناه فقد كفر أيا بكر رضي الله عنه وجهله في قتال أهل الردة وادعى عليه انه قتل المؤمنين لان
 القوم قد جاؤا بعقود الايمان ولم يجحدوا أكثر الأعمال وانما أنكروا الزكاة فاستحل قتلهم وواطأ الصحابة حتى
 استتاب من رجع منهم وأما حديث سعد الذي ظاهره ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المسلم والمؤمن
 فانما فيه دليل على تقوية الايمان والاسلام في التفاضل والمقامات أي ليس هو من خصوص المؤمنين
 ولا أفاضلهم وكشف عن مقامه الذي خفي على سعد كما كشف عن مقام حارثة عن حقيقة ايمانه وكان
 حاملا لا يؤبه به فقال كيف أصبحت يا حارثة فنطق بوجده عن مشاهدته فقال له عرفت فالزم فهذا دليل
 لنا في تفضيل مقام الايمان على مقام الاسلام وان المؤمنين متفاضلون في الايمان وان تساوا في أعمال
 الجوارح من الاسلام وان الايمان لاحدله وان كان صحتهم بمحدود الاسلام فاشترى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم الذي آمن طوعا على الذي آمن كرها وكان صلى الله عليه وسلم انما يعطى المؤلفة الرؤساء ومن لا يؤمن
 عاديتهم وجعه على المسلمين تحريضا للمشركين كما أكرم الرجل بعدما تكلم فيه فقبل له في ذلك فقال هذا
 أحق مطاع فأما الاتباع والسفلة من المؤلفة فلم يكن يؤثرهم بالعطاء بل كان يؤثر المؤمنين ويقدمهم
 على أراذل المؤلفة وضعفائهم قالت وهذا التوجيه لا يكاد يصح لما قدمنا ان الرجل المبهم في الحديث
 المذكور هو جعيل بن سراقه الضمري من المهاجرين ومن أهل الصفة ولم يكن من اتباع المؤلفة ولو كان
 كما قال انه من أراذل المؤلفة لم يسع سعد رضي الله عنه كثرة المراجعة والتكرار مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في شأنه وقوله فيه هو أعجبهم الى قتال ذلك ثم قال صاحب القوت فان قيل قد روي في آخر هذا
 الحديث في بعض الروايات ما يرد على هذا التأويل فان الرجل كان فاضلا لانه كان مستسلما وهو ان
 في الحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم اني لاعطى قوما وامنع آخرين أكلهم الى ما جعل الله في
 قلوبهم من الايمان قيل ان هذا كلام مستأنف من رسول الله صلى الله عليه وسلم افادة للقائل لانه بعث
 بجوامع الكلم وكان يسئل عن الشيء فيخبر به ويزيد عليه للبيان والهداية الذي أعطى فكانه أراد أن
 يخبر بتوزيع العطاء وبضروب المعطين من الناس هذا للحاجة وهذا للفضل وهذا للتأليف لان الذي

منه كان أفضل من الذي أعطاه اذلو كان الامر كما قال هذا القائل كان الاسلام أفضل من الايمان
ولكن المسلمون أفضل من المؤمنين ولم يقل هذا أحد من العلماء لان الايمان خاص فيه التفاوت والمقامات
فهو مشتمل على الاسلام والاسلام داخل فيه والمؤمنون هم خصوص المسلمين ومنهم المقر بون والصديقون
والشهداء والاسلام على محدود بوصفه عموم المؤمنين ويدخل فيه صاحب الكبر ولا يخرج منه من
فارق الكفر ووقع عليه اسم الايمان فعلى اجماعهم ان الايمان على استقامتهم من وهم ان لرجل كان
أفضل كيف وقدر وينا في تخصيص الايمان عن النبي صلى الله عليه وسلم أيضا انه سئل أي الأعمال
أفضل قال الاسلام ثم ساق الحديث الذي أورده المصنف ثم قال فجعل الايمان مقام في الاسلام ففي هذا
الحديث أيضا تخصيص الايمان على الاسلام لا تفرقة بينهما يعني قوله في وصف الرجل أو مسلم فدل على
بطلان ما تأوله القائل لان هذه اللفظة بألف الاستفهام والعرب لا تستعمل هذا في عرف الكلام الا في
الوصف الى نقص والى الحال الادنى فافهم ذلك قلت وهذا التوجيه الذي ذكره بعيد أيضا والاستئناف
الذي ادعاه في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل به أحد من المحدثين وبقية الحديث الذي ذكرها
أوردها بالمعنى لا باللفظ وقد تقدم لفظ الحديث من الصحيحين وقوله لان هذه اللفظة بألف الاستفهام غير
صحيح فقد ضبط شراح الحديث انه بسكون الواو وانه للاضراب كذا قاله الزركشي وان تعقبه الدماميني بان
سيبويه يرى للاضراب شرطين تقدم نفي أو نهي وإعادة العامل نحو ما قام زيد أو ما قام عمرو ولا يقيم زيد
أو لا يقيم عمرو وكلاهما منتف في الحديث فان بعض البصريين يرون الاضراب مطلقا ثم ان الاضراب هنا ليس
بمعنى كون انكار الرجل مؤمنا بل معناه انهى عن القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة كما قدمناه
ومنهم من جعل أو هنا الشك والمعنى لاراه مؤمنا أو مسلما أرشده بذلك الى حسن التعبير بعبارة سالمة
عن الحرج اذ لا يت فيها بأمر باطن لا يطالع عليه فتأمل ثم قال صاحب القوت وأما قوله تعالى قالت الاعراب
آمننا الآية فان هذا أيضا من هذا النوع معناه قولوا استسلمنا حذر القتل وهؤلاء ضعفاء المولفة لان
أراد لهم كانوا ينقمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ايشاره وتقديمه للمؤمنين بالعطاء عليهم فقالوا
لم تعطنا كما أعطى المؤمنين فانما مؤمنون مثلهم فأخبر بذلك عنهم وأكذبهم في دعواهم الايمان ففيه دليل
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يعطى هذا الضرب من المولفة وليس في الآية تفرق بين الاسلام
والايمان بدليل قوله تعالى في الآية التي بعدها بمنون عليك أن أسلموا الآية فسمى اسلامهم ايمانا لانه
عطف بعض الكلام على بعض ورد آوله الى آخره للمنة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأثبت المن عليهم
بتقديم آخر الاسم على آوله وغاير بين اللفظين فلم يرد احدهما على الاخرى فيقول ان هذا كم للاسلام
لاتساع لسان العرب وليفيدنا فضل بيان وان الايمان والاسلام اسمان لمعنى فهو كقوله تعالى فأخرجنا من
كان فيها من المؤمنين الآية قلت وربما هذه الآية تضادها الآية الاخرى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا
فانهم ماؤ كائنا شيئا واحدا للزم اثبات شئ ونفيه في حالة واحدة وقد يجاب بان الاسلام المعتبر في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ولنعد الى حل عبارة
المصنف رحمه الله تعالى قال (وهو) أي وروده على سبيل التداخل (أو وفق الاستعمالات في اللغة)
وفي بعض النسخ لاستعمالات اللغة وانما كان أو وفق (لان الايمان عمل من الاعمال وهو أفضلها) أي
الاعمال (والاسلام هو تسليم اما بالقلب) وهو الاعتقاد الجازم (واما باللسان) وهو الاقرار (واما
بالجوارح) وهو العبادات (وأفضلها) أي تلك الثلاثة (الذي بالقلب وهو الصديق الذي يسمى ايمانا)
والى هذا أشار صاحب القوت فيما تقدم من تقريره (والاستعمال لهما) أي للاسلام والايمان (على
سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز في اللغة) أي
ان اللغة العربية لاتساعها تجوزا تطلق كل ما ذكر في محالها (أما الاختلاف فهو ان تجعل الايمان عبارة

وهو أو وفق الاستعمالات
في اللغة لان الايمان عمل
من الاعمال وهو أفضلها
والاسلام هو تسليم اما
بالقلب واما باللسان واما
بالجوارح وأفضلها الذي
بالقلب وهو الصديق
الذي يسمى ايمانا والاستعمال
لهما على سبيل الاختلاف
وعلى سبيل التداخل وعلى
سبيل الترادف كله غير
خارج عن طريق التجوز في
اللغة أما الاختلاف فهو أن
يجعل الايمان عبارة

عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط (٢٤٠) - صول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من لمس غيره ببعض

عن التصديق بالقلب فقط) أى قبول القلب وادعائه لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم من غير افتقار الى نظر واستدلال وهو المختار عند جمهور الاشاعرة وبه قال الامام أبو منصور الماتريدى (وهو موافق للغة) الا انه فى اللغة عبارة عن مطلق التصديق وكونه عبارة عن تصديق بالقلب نقل عن مفهومه اللغوى (و) ان يجعل (الاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا) وهو الاستسلام والانقياد (وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم) ويتناوله (فليس من شرط حصول الاسم) من الاسماء (عموم المعنى) وشموله (لكل ممكن يمكن ان يوجد) ذلك (المعنى فيه فان لمس غيره ببعض بدنه يسمى لامسا) لغة (وان لم يستغرق) باللمس (جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر) فقط (عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان) ولومن وجه (وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا) قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فان الاسلام انقياد ودخول فى السلم واطهار للشهادة لا بالحقيقة ومن ثم قال قل لم تؤمنوا فان كل ما يكون من الاقرار من غير موافاة القلب فهو اسلام (و) كذلك على هذا الوجه (قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث سعد) بن أبى وقاص رضى الله عنه (أو مسلم لانه فضل أحدهما) الذى هو الايمان (على الآخر) أى الاسلام وتقدم ذلك فى سياق القوت (و يريد بالاختلاف) المذكور الذى ورد اللفظان على سبيله (تفاضل المسميين) أحدهما على الآخر وتفاوتهما فى الدرجات والمقامات (وأما التداخل فوافق أيضا للغة) فانه دخول أحدهما فى ضمن الآخر (وهو ان تجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) أى الانقياد الباطنى (والقول والعمل جميعا) أى الانقياد الظاهرى (و) تجعل (الايمان عبارة عن بعض ما دخل فى الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذى عيناه) أى قصدنا (بالتداخل وهو موافق للغة فى خصوص الايمان) نظرا الى التصديق القلبى (وعوم الاسلام) نظرا الى شموله (للكل) من اللسان والقلب والعمل (وعلى هذا خرج قوله) صلى الله عليه وسلم (الايمان فى جواب قول السائل أى الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصاً من الاسلام فادخله فيه) قال صاحب القوت وروى عن أبى جعفر محمد بن على بن الحسين ان الايمان مقصور فى الاسلام معناه هو فى باطنه قال وأدار دائرة فقال هذا للاسلام ثم أدار فى وسطه دائرة أخرى صغيرة فقال وهذا للايمان فى الاسلام فاذا فعل وفعل خرج من الايمان وصار فى الاسلام يريد به خرج من حقيقة الايمان وكله ولم يكن من الموصوفين الممدوحين بالخوف والورع من المؤمنين لانه خرج من الاسم والمعنى حتى لا يكون مؤمنا بالله عز وجل مصداقاً لرسوله وكتبه ألا ترى الدائرة الصغيرة غير خارجة عن الدائرة الكبيرة التى أدارها حولها فجعلها فيها لاثم حال الصها وقلبها وخصوصة نهاولو كان أراد به يخرج من الايمان لجعلها دائرة منفردة ولم يجعل احداهما وسط الأخرى (وأما استعماله على) سبيل (الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) هو الانقياد الباطنى (والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم) أى يصدق عليه لغة (وكذا الايمان) يجعل عبارة عن كل منهما (وبكون التصرف فى الايمان على الخصوص بتعميمه) أى جعله عاما (وادخال الظاهر فى معناه وهو جائز) لغة (لان تسليم الظاهر) أى انقياده (بالقول والعمل) هو (ثمة تصديق الباطن ونتيجته) التى تنشأ عنه (وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره) الذى هو خلاصته (على سبيل التسامح) والاتساع فيحتاج فى فهمه الى هذا التقدير (فيصير بهذا) القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقه (جمع بين المتوافقين وضدبهما) فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وصح استثناء المسلمين من المؤمنين

بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آهنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد أومسلم لانه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسمين وأما التداخل فوافق أيضا للغة في خصوص الايمان وهو ان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيناه بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان وعموم الاسلام للكل وعلى هذا خرج قوله الايمان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصا من الاسلام فادخله فيه واما استعماله فيه على سبيل الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم وكذا الايمان

ويكون التصرف في الأمان على الخصوص بتعميمه وادخال الظاهر في معناه وهو جائز لأن تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن وتجنبه وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره - إلى سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقه فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين

* (المبحث الثالث عن الحكم الشرعي) في الاسلام والايمان قال (وللاسلام والايمان) نظر الى الشرع (حكمان آخرى) أي يتعلق بالآخرة (ودنيوى) يتعلق بالدنيا (أما الآخرى فهو الاخراج من النار) بعد الدخول فيها (ومنع التخليد) أي البقاء أبدافها (اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان) قال العراقي اخرجاه من حديث أبي سعيد الخدري في الشفاعة وفيه اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من ايمان فاخرجوه الحديث ولهما من حديث فيقال انطلق فاخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة أو خردلة من ايمان لفظ البخارى فيه ما وله تعليقان حديث أنس يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن ذرة من ايمان وهو عندهما متصل بلفظ خير مكان ايمان قلت أخرجه البخارى في كتاب الايمان من طريق هشام الدستوائى عن قتادة عن أنس بلفظ يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير ثم قال قال أبان حدثنا قتادة عن أنس رفعه من ايمان مكان خير وهذا التعليق قد وصله الحاكم في كتاب الاربعين له من طريق موسى ابن اسمعيل قال حدثنا أبان وأخرجه البخارى أيضا في التوحيد ومسلم في الايمان والترمذى في صفة جهنم وقال حسن صحيح (وقد اختلفوا في ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بان الايمان ماذا هو فن قائل يقول انه) أي الايمان (بمجرد العقد) أي مسمى الايمان هو مجرد ما عقد عليه القلب من التصديق والقبول والاذعان لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال بالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمه الخ ونحوها ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان باللائكة والكتب والرسول ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل كما هو مختار الاشاعرة وبه قال الماتريدي كما تقدمت الإشارة اليه (ومن قائل انه عقد بالقلب وشهادة باللسان) والمراد بالشهادة الاقرار وهو منقول عن الامام أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان يتر بالوحدانية وحقيقة الرسالة واذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديقين فيكون كل منهما ماركا في المفهوم فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط في حقه فهو ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمل وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره وقد علم من هذا ان الاقرار ركن وقيل هو شرط لاجراء أحكام الاسلام واختاره النسفي في العمدية وقيل هو مروي عن أبي حنيفة واليه ذهب الماتريدي وهو أصح الروايتين عن الأشعري قال وهذا لان ضد الايمان الكفر وهو التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب فكذا ما يصادهما اذ لا تضاد عند تقدير المحلين * (تنبيه) والمراد من الاحكام في قولهم اجراء الاحكام أحكام الدين من الصلاة خلفه وعليه ودفنه في مقابر المسلمين وعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحو ذلك وفي شرح القاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض أي لاجراء الاحكام لا بدان يكون على وجه الاعلان والاطهار للامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لانجام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره اهـ * استطراد * تسمية بعض الساف لاماننا الاعظم أبي حنيفة رحمه الله مرجحا كصاحب القوت وغيره وتبعه القونوي من علمائنا انما هو لتأخير امر صاحب الذنب الكبير الى مشيئة الله تعالى والارجاء التأخير لا بالمعاني التي نسبت للمرجئة التي هي قبائح نفس الامر كما سبأني بيانها وهذا لا يكون قادحا في منصب امامنا وقد ثبت نبوتنا وانحنا واشهر انه من رؤس أهل السنة وأول من رد على القدريّة والارجئة والطوائف الضالة يفهم ذلك من سبك مذهبهم ومن نسب اليه الارجاء فبالعنى المتقدم وبه كان يقول شيخه جاد بن أبي سلمان

(المبحث الثالث) عن الحكم الشرعي وللإسلام والإيمان حكمان آخرى ودنيوى أما الآخرى فهو الإخراج من النار ومنع التخليد اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وقد اختلفوا في ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بان الايمان ماذا هو فن قائل يقول انه مجرد العقد ومن قائل يقول انه عقد بالقلب وشهادة باللسان

وغيره من السلف ومن الغريب ما نقله القطب الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله سره في كتاب الغنية
عند ذكر الفرق الغير الناجية حيث قال ومنهم القدرية وذكر أصنافهم ثم قال ومنهم الحنفية وهم
أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت زعم ان الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله وبما جاء من عنده
جمله على ما ذكره البرهوتي في كتاب الشجرة اه قلت وهكذا نقل أبو الحسن الأشعري في مقالاته
عنه وحكي عنان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه انه قال الايمان هو الاقرار والمعرفة بالله عز وجل
والتسليم له والهيبة منه وترك الاستخفاف بحقه والذي ذكره الصغار في تلخيص الادلة انه هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان هـ اذا قاله أبي حنيفة وفي لفظ معرفة بالقلب واقرار باللسان هكذا ذكره
الحارثي في الكشف ونقل الرواية الاولى كذلك قال وأراد بالمعرفة التصديق واذا علمت ذلك فاعلم ان في
كلام صاحب الغنية نظار من وجهين * الاول مخالفته لما نقل عنه أصحابه في الايمان وأمله في الفقه
الاكبر وغيره مما نسب اليه وحل أصحاب أصحابه الى أصحابهم الى ان وصل الينا بالنقل الصحيح المعتبر من
طريق صحيح لا مطعن في روايته الجلالة قدرهم ان يعزوا المشايخهم ما ليس من معتقداتهم ونص مذهبه في
الايمان انه مجرد التصديق القاي دون الاقرار فانه شرط عنده لاجراء أحكام الاسلام على ما تقدم عن
النسفي أو ركن على ما نقله غيره وقد صرح بذلك سائر كتب العقائد الموضوعة للخلاف بين أهل السنة
والجماعة وبين المعتزلة وأهل البدعة وعلى التسليم اذا قلنا ان الايمان عنده هو المعرفة والاقرار كما نقل عنه
جماعة فان المعرفة عنده هو التصديق وعلى تسليم التفريق بينهما هو أولى من ان يقال ان الايمان هو
التصديق والاقرار لان التصديق الناشئ عن التقليد دون التحقيق مختلف في قبوله بخلاف المعرفة الناشئة
عن الدلالة مع الاقرار فانه ايمان بالاجماع وأمالا كتماء بالمعرفة دون الاقرار والاقرار دون المعرفة فهو
محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع * والثاني عدم المرجحة المذمومة من القدرية من أغرب ما سمع
ابن المرجحة من القدرية تلك طائفة وأولئك أخرى فالمرجحة قالوا لا يضر مع الايمان ذنب كما
لا ينفع مع الكفر طاعة فزعموا ان أحدا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر فأن هذا الارجاع
من ذلك الارجاع ثم قول امامنا مطابق لنص القرآن ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء بخلاف المرجحة حيث لا يجعلون الذنوب ماعدا الكفر تحت المشيئة وبخلاف القدرية حيث
يوجبون العقوبة على صاحب الكبيرة ومن المرجحة طائفة يقال لهم الجهمية ولهم أيضا فضاخ يأتي
بعضها في هذا الكتاب مع الرد عليهم والظاهر أن هذه العبارة في الغنية مدسوسة عليه كما جرى لغيره
من الأئمة ودسوا في كتبهم ما ليس من كلامهم ومثل القطب قدس الله سره يصون مقام الامام أبي حنيفة
ويناضل عنه كيف والأئمة الكبار من معاصريه كالك وسفيان والشافعي وامامه أجدوالا وراعي وابراهيم
ابن أدهم قد أنشوا عليه وعلى معتقده وفقهه وورعه وخوفه وتضاعه من علوم الشريعة واجتهاده وعبادته
واحتمياطه في أمور الدين ما هو مسطور في الكتب المطولة وصحاحته مع جههم بن صفوان في أن الايمان
هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وكان جههم يكتفي بالتصديق والزمان مشهور في الكتب وقد
حكي الكعبي في مقالاته ومحمد بن شبيب عن أبي حنيفة في الايمان كلاما هو عنه يرى وكذا اجتماعه
بعمربن أبي عثمان الشمرى بمكة ومناظرته في الايمان من أكاذيب المعتزلة على أبي حنيفة لانكاره
عليهم في أصول دياناتهم وجعلهم من أهل الاهواء حنفا عليه وحسدا وهو قد برأه الله من كل ذلك
فتأمل ولنعد الى شرح كلام المصنف قال (ومن قائل يزيد) على التصديق والاقرار (أمرنا الله) وهو
(العمل بالاركان) أي سائر الجوارح وهذا قول الخوارج فمسمى الايمان عندهم تصديق القلب
والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاهيته على هذا مركبة من ثلاثة فن أحصل بشي منها فهو كافر
ولذا قالوا من تكب الذنب مطلقا كافر لانتفاء جزء الماهية والذنوب عندهم ككبر كرها وتعليقهم

ومن قائل يزيد ثالثا وهو
العمل بالاركان

بانتفاء جزء الماهية مبنى على ان لا واسطة بين الايمان والكفر اما على ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات
الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال
فانهم يخالفونهم من وجهين أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب الى كافر وصغير وار تكاب
الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين والثاني أن الطاعات
عند الخوارج جزء كانت فرضا أو نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الايمان ثم اختلفوا فقال أبو
الهديل العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا وقال الجبائي وابنه وأكثر معتزلة
البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل * (تنبيه) * ذكر المصنف
في مفهوم الايمان ثلاثة أقوال الاول للاشعري والثاني للحنفية والثالث للخوارج وبقى عليه قول
من قال ان مسماه التصديق باللسان فقط أي الاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول بان يأتي بكلمتي الشهادة
وهو قول الكرامية وسيأتي للمصنف قريبا فليس عندهم من شرط كون الايمان ايمانا وجود
التصديق والمعرفة قالوا فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والافهم مؤمن مخلد في النار فليس
لهم كبير خلاف في المعنى وقيل الايمان هو المعرفة فقط وهو قول الجهمية وقيل هو الاقرار بشرط التصديق
والمعرفة وهو قول عبد الله بن سعيد القطان من أئمة السنة ولم يعرج المصنف على هذه الأقوال
وقال (ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث) التصديق والاقرار والعمل (فلا
خلاف في أن مستقره الجنة) باتفاق هؤلاء (وهذه درجة) من درجات ست (والدرجة الثانية أن
يوجد اثنان وبعض الثالث) ثم بينه بقوله (وهو القول) أي الاقرار باللسان (والعقد) القلبي
(وبعض الاعمال) القلبية (ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر) وقد اختلف في حد
الكبيرة وعند الكبائر وأحسن ما قيل في حدها هي كل معصية تؤذن بقله أكثر مراتبها بالدين
ورقة الديانة أو كل ما توعد عليه بخصوصه من الكتاب أو السنة وأما عند الكبائر فقد قال الشيخ أبو طالب
المسكي في القوت هي أربع من أعمال القلوب الشر والاصرار والقنوط والامن وأربع في اللسان
شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين الغموس والسحر وثلاث في البطن شرب الخمر والمسكر من
الاشربة وأكل مال اليتيم وأكل الربا وهو يعلم واثنان في الفرج الزنا واللواط واثنان في اليد القتل
والسرقة وواحدة في الرجل فرار الواحد من الاثنين يوم الزحف وواحدة في الجسد وهي عقوف
الوالدين وسيأتي لهذا البحث زيادة تحقيق في موضعه من هذا الكتاب (فعند هذا قالت المعتزلة)
جهورهم (خرج بهذا) الارتكاب (عن) دائرة (الايمان ولم يدخل) في دائرة (الكفر بل اسمه الفاسق)
عندهم فارتكاب الكبيرة عندهم فسق (وهو على منزلة بين المنزلتين) ليس بمؤمن ولا كافر (وهو مخلد
في النار) ووافقهم الخوارج في أن صاحب الكبيرة مخلد في النار (وهو باطل لما سذكروه) بعد الدرجة
(الثالثة أن يوجد) اثنان (التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون) الثالث أي (الاعمال بالخوارج
وقد اختلفوا في حكمه) مما يتعلق بالآخرة (فقال) الشيخ (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي
(المسكي) رحمه الله تعالى في كتابه قوت القلوب في الباب الثالث والثلاثين منه (العمل من الايمان ولا
يتم دونه) وهذا يفهم من سياقه في عدة مواضع منها قوله وان الايمان والعمل قرينان لا يصح أحدهما
الا بالآخر كما لا يصح ان لا يوجدان معا الا بنفي ضدهما وهو الكفر وقال في موضع آخر وقد اشترط
الله عز وجل للايمان العمل الصالح ونفي النفع بالايمان بالعمل ووجوده وقال في موضع آخر
شرط الايمان العمل والتمتع كما ان شرط الاعمال الصالحة الايمان وقال أيضا في تفسير قوله تعالى اليوم
أكملت لكم دينكم فصارت الاعمال متعلقة بالايمان وهما الدين المكمل وقال أيضا في تفسير قوله تعالى
يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم أراد سبحانه أن قول هؤلاء قول المؤمنين وان قولهم من أعمالهم

ونحن نكشف الغطاء
عنه ونقول من جمع بين
هذه الثلاثة فلا خلاف
في أن مستقره الجنة وهذه
درجة * والدرجة الثانية
أن يوجد اثنان وبعض
الثالث وهو القول والعقد
وبعض الاعمال ولكن
ارتكب صاحبه كبيرة أو
بعض الكبائر فعند هذا
قالت المعتزلة خرج بهذا
عن الايمان ولم يدخل في
الكفر بل اسمه فاسق وهو
على منزلة بين المنزلتين وهو
مخلد في النار وهذا باطل
كما سذكروه * الدرجة
الثالثة أن يوجد التصديق
بالقلب والشهادة باللسان
دون الاعمال بالخوارج
وقد اختلفوا في حكمه
فقال أبو طالب المسكي
العمل بالخوارج من الايمان
ولا يتم دونه

لأنهم منفردون بالقول دون العمل ثم قال بعد ذلك فاما أن يكون دليلا أن القول حسب هو الايمان كله وان الايمان يكون قولاً لا يحتاج الى عمل فهذا باطل (وادي الاجماع فيه) وذلك في قوله بعد ان أورد أثرا عن علي رضي الله عنه الايمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان فادخل أعمال الجوارح في عقود الايمان وأضاف ان الامة مجمعة أن العبد لو آمن بجميع ما ذكر في عقود القلب في حديث جبريل عليه السلام ثم لم يعمل بما ذكرناه من وصف الاسلام بأعمال الجوارح انه لا يسمى مؤمنا وانه ان عمل بجميع ما وصف به الاسلام ولا يعتقد ما وصف الايمان انه لا يكون مسلما وقد أخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم أن أمة لا تجتمع على ضلالة فهذه العبارة تشعر بدعوى الاجماع (واسـ) تدل بأدلة تشعر بنقض غرضه) الذي ساق الكلام لاجله (كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وكقوله تعالى الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأرسلنا من قبله رسلا منهم فليكون الله تعالى وكقوله تعالى الا من آمن وعمل صالحا وكقوله تعالى الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين وكقوله تعالى الذين آمنوا وكانوا يتقون (اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان) أي غيره ودونه (لأن نفس الايمان) أي من ماهيته (والا فيكون العمل من المعاد) أي المكرور وهذا نقض مطلوبه الذي هو اثبات كون العمل من الايمان وانه لا يتم بدونه (والعجب) منه (انه ادعى الاجماع) أي اجماع الامة (في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم) ونصه أن الايمان والعمل قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا الا بنفي ضدهما وهو الكفر كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا يكفر أحد الا بحدوده بما أقربه) ونص القوت الا بحدوده بما أقربه وفي بعض نسخ الاحياء الا بعد بحدوده لما أقربه قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث أبي سعيد بلفظ لن يخرج أحد من الايمان الا بحدوده ما دخل فيه واسناده ضعيف اه قات وهكذا هو في الجامع الكبير للسيوطي والحد والجود يقال فيما ينكر باللسان لا بالقلب (وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكفار) ونصه جميع ما شرعناه وذكرناه عن السلف الصالح يبطل قول المرجئة والكرامية والاباضية ويدحض دعواهم في أن الايمان قول أو معرفة أو عقد بلا عمل وهو رد على القائلين بالمتزلة بين المنزلتين الذين يقولون مؤمن وفاسق وكافر فلا يجعلون الفاسق مؤمنا وهو رد على الحشينة والحزمية والقطعية والحرورية أصناف من الخوارج يقولون من أتى كبيرة خرج من الايمان وان أهل الكفار كفار يحمل قتاهم وقد ابتلينا بطائفتين مبتدعتين متضادتين في المقالة المرجئة والمعتزلة قالت المرجئة ان الموحدين لا يدخلون النار وان عملوا الكفار والفسوق لان ذلك لا ينقص ايمانهم وقالت المعتزلة الفاسق ليس بمؤمن وان مات على صغيرة من الصفات من غير توبة دخل النار لا محالة ولم يخرج منها خالدا مع الكفار ونقول ان الصواب في ذلك أن الفاسق مؤمن لا يخرج منه فسقه من الايمان وحكمه ولكن لا ندخله في المؤمنين حقا في الصديقين والشهداء وان أهل الكفار قد استوجبوا الوعيد ودخول النار وجاز أن يعفو الله عنهم بكرمه ويسمع لهم بجوده الى آخر ما قاله ثم قال المصنف (والقائل بهذا) أي بما تقدم (قائل بنفس مذهب المعتزلة) ووارد على معتقدهم (اذ يقال له من صدق بتلبه وشهد بلسانه ومات في الحال) من غير أن يأتي بعمل (فهو في الجنة) أم لا (فلا بد أن يقول) قائل هذا القول (نعم) هو في الجنة اذ وجد عنده مسمى الايمان (و) لا يخفى ان (فيه حكما بوجود الايمان دون) وجود (العمل فتزيد ونقول لو بقي حيا حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد في النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وان قال لا فهو مراد المصنف بان العمل ليس ركنًا من نفس الايمان ولا شرطًا في وجوده

وادي الاجماع فيه واستدل بأدلة تشعر بنقض غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان لأن نفس الايمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب انه ادعى الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم لا يكفر أحد الا بعد بحدوده بما أقربه وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكفار والقائل بهذا قائل بنفس مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد أن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فتزيد ونقول لو بقي حيا حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد في النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وان قال لا فهو مراد المصنف بان العمل ليس ركنًا من نفس الايمان ولا شرطًا في وجوده

ولا في استحقاق الجنة به وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية فنقول فما ضبط تلك المدة وما عدد تلك الطاعات التي يتركها يبطل الايمان وما عدد الكثر التي يتركها يبطل الايمان (٢١٥) وهذا لا يمكن التحكم بتقديره

ولم يصرا اليه صائرا أصلا
* الدرجة الرابعة أن يوجد
التصديق بالقلب قبل أن
ينطق باللسان أو يشتغل
بالاعمال ومات فهل يقول
مات مؤمنا بينه وبين الله
تعالى وهذا مما اختلف فيه
ومن شرط القول لتمام
الايمان يقول هذا مات قبل
الايمان وهو فاسد اذا قال
صلى الله عليه وسلم يخرج
من النار من كان في قلبه
مثقال ذرة من الايمان
وهذا قلبه طافح بالايمان
فكيف يخلد في النار ولم
يشترط في حديث جبرائيل
عليه السلام للايمان الا
التصديق بالله تعالى
وملائكته وكتبه واليوم
الاخر كما سبق * الدرجة
الخامسة أن يصدق بالقلب
ويساعده من العمر مهلة
النطق بكلمتي الشهادة
وعلم وجوبها ولكنه لم ينطق بها (ولنا ما جعل امتناعه
عن النطق بها) كامتناعه عن الصلاة بعد حلول وقتها وعلمه بوجوبها (ونقول هو مؤمن غير
مخلد في النار) ذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أي الخالص بما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الايمان موجودا
بتمامه قبل) شهادة اللسان (حتى يترجمه اللسان) فيما بعد (وهذا هو الاظهر) في المقام (اذلا مستند
الاتباع موجب اللفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربي أي الذي يوجب أصل الوضع العربي
(أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقيد أهل
اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من
الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد
علمه بوجوبه كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل وبين السكون والسكوت جناس
* (تنبيه) * قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تلها ثبوت ايمان فرعون
وهي مسألة شديدة الاختلاف والتصادم ومن قال بايمانه الشيخ محيي الدين بن العربي في مواضع من
فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعهما انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكرت ذلك لانه قد سبق
لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب حمل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه باسلامه
انظر الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوئي أحد أوليائه مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني
رحمهما الله تعالى فانهم ما أنكرا أن يكون القول بايمان فرعون موجودا في كتب الشيخ محيي الدين

المبتدعة (ولا في استحقاق الجنة به) كما قاله المرجئة (وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي
ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية) والطاعات البدنية اذا يقال له (فما ضبط تلك المدة) التي وصفها
بالطول (وما عدد تلك الطاعات التي يتركها يبطل الايمان وما عدد الكثر التي يتركها يبطل الايمان
وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصرا اليه صائرا أصلا) أي لم يذهب اليه ذاهب مطلقا (الدرجة الرابعة)
من الدرجات الست (أن يوجد التصديق بالقلب) وهو اذعانه لما كشف له (قبل أن ينطق باللسان)
اقرارا وشهادة (أو يشتغل بالاعمال) الشرعية (ومات) وفي بعض النسخ فقبل أن ينطق باللسان أو
يشتغل بالاعمال مات (فهل نقول) فيه انه (مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى) بناء على أن التصديق القلبي
كاف في مفهوم الايمان (وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول) أي جعل الاقرار شرطا (لتمام
الايمان) لا لاجراء الاحكام (يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد) لا يلتفت اليه (اذ قال صلى الله
عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام على هذا الحديث
وقوله يخرج من الخروج وفي رواية الاصيلي وأبي الوقت بضم الياء من الاخراج فقوله من كان في محل
رفع على الوجهين فالرفع على الاول على الفاعلية وعلى الثاني على النيابة عن الفاعل ومن موصولة
ولاحقها جلة صلتها والمراد بالايمان التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح)
أي ملائكة (بالايمان فكيف يخلد) في النار وأيضا (لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام) المتقدم
ذكره الذي فيه السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان (للايمان الا التصديق) بان يؤمن (بالله
تعالى وملائكته) وكتبه ورسوله (واليوم الاخر) وبالبعث والحساب وبالقدر خيره وشره (كما سبق)
الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع ما جاء به النبي صلى
الله عليه وسلم (ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله
(وعلم وجوبها) أي الكامنتين (ولكنه لم ينطق بها) بلسانه لا سرا ولا علانا (فيحتمل أن يجعل امتناعه
عن النطق بها) كامتناعه عن الصلاة بعد حلول وقتها وعلمه بوجوبها (ونقول هو مؤمن غير
مخلد في النار) ذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أي الخالص بما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الايمان موجودا
بتمامه قبل) شهادة اللسان (حتى يترجمه اللسان) فيما بعد (وهذا هو الاظهر) في المقام (اذلا مستند
الاتباع موجب اللفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربي أي الذي يوجب أصل الوضع العربي
(أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقيد أهل
اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من
الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد
علمه بوجوبه كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل وبين السكون والسكوت جناس
* (تنبيه) * قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تلها ثبوت ايمان فرعون
وهي مسألة شديدة الاختلاف والتصادم ومن قال بايمانه الشيخ محيي الدين بن العربي في مواضع من
فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعهما انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكرت ذلك لانه قد سبق
لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب حمل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه باسلامه
انظر الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوئي أحد أوليائه مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني
رحمهما الله تعالى فانهم ما أنكرا أن يكون القول بايمان فرعون موجودا في كتب الشيخ محيي الدين

الالفاظ ووضع اللسان أن الايمان هو عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة
ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب

فاحتاجا الى التأويل المذكور ان صح وأنت خبير بان كلام الشيخ في فتوحاته وفصوصه اذا جمع مجي
أكثر من عشرة أوراق ومثل هذا لا يحتمل الدس وقد ألف الناس في هذه المسئلة قديما وحديثا وهم
في طرق نقض بل قال الامام أبو بكر الباقلاني ان قبول ايمانه هو الاقوى من حيث الاستدلال وقال الشيخ
ابن حجر المكي في التحفة انه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده ثم قال وبما تقرروا علم خطأ من كفر
القائلين باسلام فرعون لاننا وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه غير ضروري وان فرض انه مجمع
عليه اه وقال القائلون به انه مذهب أهل الحق ولا يلزم من الايمان والنطق بالشهادتين عدم دخول
النار ولا عدم التعذيب بها وانما اللازم عدم الخلود في النار فكل من آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يدخل
في النار وان دخلها بالكبائر أو بحقوق العباد ولا يلزم من دخول النار والتعذيب بها عدم الخروج منها
بل يخرج من النار كل مؤمن وكل موحد ولهم في ذلك كلام كثير ومن شنع على الشيخ محيي الدين بذلك
ابن المقرئ صاحب الارشاد والحافظ ابن حجر وتلميذه البقاعي ومن المتأخرين ملا علي القاري من الحنفية
ومن ذهب الى تأييد كلامه شراح الفصوص الجندی والكارزوني والقيصري والجاي وعلى المهامبي
والجلال الدواني وعبد الله الرومي والكارزوني كتاب بالفارسية سماه الجانب الغربي قدرد عن الشيخ
ما عترض به على كلامه منها هذه المسئلة وقد نقله الى العربية عالم المدينة السيد محمد بن رسول البرزنجي
رحمه الله تعالى وسماه الجاذب الغيبي وكان ممن يصرح بايمانه واقدحكي لي بعض من أثق به من السادة
أن الامام العلامة الشيخ حسن بن أحمد باغتر الحضرمي حين وفد الى المدينة على ساكنها أفضل الصلاة
والسلام فاوض مع المذكور في هذه المسئلة وان عدم ايمانه مما أجح عليه وطال بينهما الكلام الى
ان انفصلا من غير مرام فلما أصبح لقيه فأول ما فاتحه به الى ان قال له السلام عليك يا أخا فرعون فتنفص
السيد جدا وانحرف مزاجه على المذكور وعرف منه ذلك وشكاه عند بعض الناس فلاموه فاعتذر
لهم اني ما قلت شططا هو يقول بايمان فرعون ويثبت به والمؤمنون اخوة فلم يتأذ من أخوة فرعون
وهو مؤمن عنده فانقطعوا (وقال قائلون القول) أي النطق اللساني بالشهادتين (ركن) من الايمان
(اذ ليس كلمتا الشهادة اخبارا عن القلب) أي عما في القلب (بل هو انشاء عقد وابتداء شهادة
والترام والاول أظهر) أي كونه اخبارا عن القلب باعتبار أن اللسان ترجمانه ومن ذهب الى هذا
القول الكرامية ومن وافقهم جعلوا القول ركنا في مفهوم الايمان فلا يثبت الايمان الا به (وقد غلافي هذا)
أي فيمن صدق بالقلب وامتنع عن النطق مع علمه بوجوبه ومساعدة الوقت له (طائفة المرجئة) من طوائف
المبتدعة الذين من فضائحهم قولهم انه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فقالوا هذا
لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصي فلا يدخل النار) لما تقدم من زعمهم ان المعصية لا تضر مع
الايمان وهنا قد وجد الايمان غير انه عصي بامتناعه عن النطق (وسنبطل ذلك عليهم) قريبا (الدرجة
السادسة أن يقول بلسانه) كلمتي الشهادة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ولكن لم يصدق)
بما جاء به الرسول (بقلبه) أي لم يستقر ذلك التصديق بقلبه (فلان شك في ان هذا في حكم الآخرة من
الكفار وانه مخلد في النار) لانه قد عدم مسمى الايمان الذي هو التصديق (ولان شك في انه) أي المذكور
(في حكم الدنيا التي تتعلق بالآمة) والخلفاء والملوك (والولة) للامر من طرف الآمة بعد (من) جملة
(المسلمين) لانه ليس لهم الا الظواهر والتصديق محله القلب (لان قلبه) الذي هو محل التصديق (لا يطالع
عليه) لانه أمر غيب عنا وما كلفنا باطلاعه وانما الحكم عليه بالإمارات (وعليها أن نظن به) احسانا
(انه ما قاله) أي القول المذكور من اداء الشهادتين (بلسانه الا وهو منطوع عليه في قلبه) وهذا ظاهر
(وانما شك في أمر ثالث وهو الحكم الديني فيما بينه وبين الله تعالى وذلك بأن يموت له في الحال) الذي هو
فيه (قريب مسلم) ممن يرثه (ثم يصدق) أي يأتي بالتصديق (بعد ذلك بقلبه ثم يستفتي) أهل العلم

وقال قائلون القول
ركن اذ ليس كلمتا الشهادة
اخبارا عن القلب بل
هو انشاء عقد آخر
وابتداء شهادة والتزام
والاول أظهر وقد غلافي
هذا طائفة المرجئة فقالوا
هذا لا يدخل النار أصلا
وقالوا ان المؤمن وان عصي
فلا يدخل النار وسنبطل
ذلك عليهم * الدرجة
السادسة أن يقول بلسانه
لا اله الا الله محمد رسول الله
ولكن لم يصدق بقلبه فلا
نشكل في ان هذا في حكم
الآخرة من الكفار وانه
مخلد في النار ولا نشك في أنه
في حكم الدنيا الذي يتعلق
بالآمة والولة من المسلمين
لان قلبه لا يطالع عليه وعليها
ان نظن به انه ما قاله بلسانه
الا وهو منطوع عليه في قلبه
وانما شك في أمر ثالث
وهو الحكم الديني فيما
بينه وبين الله تعالى وذلك
بان يموت له في الحال قريب
مسلم ثم يصدق بعد ذلك
بقلبه ثم يستفتي

و يقول كنت غير مصدق

بالقلب حالة الموت والميراث
الآن في يدي فهل يحل لي
بيني وبين الله تعالى أو تكع
مسلمة ثم صدق بقلبي على
تلمزه إعادة النكاح هذا
محل نظر فيحتمل أن يقال
أحكام الدنيا منوطة بالقول
الظاهر ظاهرا وباطنا
ويحتمل أن يقال تناسط
بالظاهر في حق غيره لأن
باطنه غير ظاهر لغيره
وباطنه ظاهر له في نفسه
بينه وبين الله تعالى والظاهر
والعلم عند الله تعالى أنه
لا يحل له ذلك الميراث
ويلزمه إعادة النكاح ولذلك
كان حذيفة رضي الله عنه
لا يحضر جنازة من يموت
من المنافقين وعمر رضي
الله عنه كان يراعي ذلك منه
فلا يحضر إذا لم يحضر حذيفة
رضي الله عنه والصلاة فعل
ظاهر في الدنيا وإن كان من
العبادات والتوقي عن
الحرام أيضا من جملة ما يجب
لله كالصلاة لقوله صلى الله
عليه وسلم طاب الحلال
فريضة بعد الفريضة وليس
هذا مناقض القولنا أن
الارث حكم الاسلام وهو
الاستسلام بل الاستسلام
التام هو ما يشمل الظاهر
والباطن وهذه مباحث
فقهية طنية تبنى على ظواهر
الالفاظ والعمومات
والاقيسة فلا ينبغي أن يظن
القاصر في العلوم أن المطلوب

في حادثته (و يقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت) أي موت ذلك القريب الذي ووثته وإنما كنت
مسلمًا باللسان فقط (والميراث الآن في يدي فهل يحل لي) أخذه والتصرف فيه (بيني وبين الله) أم لا
(أو تكع مسلمة) وهو يتستر بالاسلام (ثم يصدق) أي يحل التصديق في قلبه (هل تلمزه إعادة النكاح)
أم لا (هذا محل النظر) ومثار التأمل (فيحتمل أن يقال) في الجواب (أحكام الدنيا منوطة) أي معلقة
(بالقول الظاهر) الذي هو النطق بالشهادتين وعليه يترتب الحكم (ظاهر أو باطن) فعلى هذا أخذ
الميراث وبقاء المسلمة على النكاح الأول بالنظر إلى الدنيا والنظر إلى الآخرة (ويحتمل أن يقال) إنما
(يناسط بالظاهر) إذا أفتى (في حق غيره لأن باطنه غير ظاهر لغيره) محبوب عنه (و) أن (باطنه ظاهر
له في نفسه) يدرك ما انطوت عليه (بينه وبين الله تعالى والظاهر) في المقام وأن كان الأول ظاهرا كذلك
(والعلم عند الله تعالى) أتى به هذه الجملة تبركا وتبريا من علمه إلى علم الله تعالى أي علمه محيط بكل شيء وهذا
تظهير لما يقول المفتي في آخر جوابه والله أعلم فبكل علمه إلى علم الله تعالى ويتبرأ من أن يقول في دين الله ما ليس
مطابقا لما هو في نفس الأمر (أنه لا يحل له) أخذ (ذلك الميراث) لأنه لم يأخذه بحق القرابة في الحقيقة
ولا توارث مع اختلاف الملل (ويلزمه إعادة النكاح) وتجديدها هذا ما اقتضاه التقوى والأول ما أجاز
الفتوى (ولذلك كان حذيفة) بن اليمان العباسي حليف بني عبد الأشهل (رضي الله عنه) من خيار
الصحابه وزهادهم ولاه عمر المدائن وله فتوحات مات سنة ست وثلاثين بعد مقتل عثمان بأربعين يوما
(لا يحضر) الصلاة على (جنازة من مات من المنافقين) وكان قد أعطى علمهم من رسول الله صلى الله عليه
وسلم خاصة (وعمر) بن الخطاب (رضي الله عنه) مع جلالة قدره (كان يراعي ذلك فلا يحضر) جنازة
(من مات بالدينونة إذا لم يحضر حذيفة رضي الله عنه) خشية أن يكون منافقا (والصلاة) على الجنازة (فعل
ظاهر في الدنيا وإن كان من العبادات والتوقي عن الحرام) والشبهات (أيضا من جملة ما يجب لله كالصلاة)
أي حكمه كحكمها فإن قبل الاسلام هو الانقياد للظاهر كما سبق والرجل الذي كور قد ثبت له ذلك
فيجوز الميراث نظرا إلى الظاهر وليس هو من أحكام الايمان فيكون مناقضا لقول الفقهاء الارث حكم
الاسلام والجواب ما أشار إليه المصنف بقوله (وليس هذا) الذي أوردناه (مناقضا) ومخالفا (لقولنا)
معاشرة الفقهاء (أن الارث حكم الاسلام وهو) أي الاسلام (استسلام) وانقياد للظاهر (بل الاستسلام
التام) المعبر عندهم (ما يشمل الظاهر) نعم (الباطن) فهذه الملاحظة إذا خالف الباطن الظاهر وعمل
بهذه المخالفة تشبها بالظاهر يكون مؤاخذا عند الله تعالى (وهذه مباحث فقهية طنية) وليس في كلها
ما يجب القطع به لأنها (تبنى على ظواهر الالفاظ) وما توجه به بحسب الوضع اللغوي (و) على (العمومات)
الواردة في الصيغ من الاشتراك في الصفات (و) على (الاقيسة) بأنواعها والقياس عند أهل الأصول الخاق
معلوم بعلوم في حكمه لمساواة الأول للثاني في علة حكمه (فلا ينبغي أن يظن القاصد) للتخصيل (القاصر في
العلوم) عن درجة أهل التحقيق والنظر وبين القاصد والقاصر جناس (أن المطلوب فيه القطع) والجزم
على اليقين (من حيث جرت العادة) واطردت (بإرادته في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع) لأن
الكلام فيه عن مسائل اعتقادية وهي لا تثبت إلا بالدلائل القطعية (فما أفح من نظرا إلى العادات) المؤلفات
(والمراسم) الظاهرية (في العلوم) وهن مسائل مهمة ينبغي التنبيه عليها منها اتفاق القائلين بعدم
اعتبار الاقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طوبى به أتى به فان طوبى به ولم يقر فهو كفر عناد
وبهذا فسروا ترك العناد وقالوا هو شرط ومنها على القول بأن مسمى الايمان التصديق بالقلب كما هو قول
الاشعري والماتريدي أو بالقلب واللسان كما هو مذهب الحنفية فقد ضم اليه في تحقق الايمان أمور
الاختلال به بالاحلال بالايمان اتفاقا كترك كل من يجود الصنم وقتل نبي أو استخفاف به وبالمصنف
والكعبة وكذا مخالفة كل ما أجمع عليه من أمور الدين وإنكاره بعد العلم بأنه يجمع عليه وقيد الامام

فيه القطع من حيث جرت العادة بإرادته في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فما أفح من نظرا إلى العادات والمراسم في العلوم

النزوى انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص وبشرك في معرفته الخاص والعام لا كما نكار ان لبنت
الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص لكنه مما يخفى عن العوام كذا نقله
ابن حجر في التحفة وقال ابن الهمام ظاهر كلام الحنفية الا كفار بجعده فانهم لم بشرط وافية سوى القطع
في الثبوت ويجب حمله على ما اذا علم المنكر بشوته قطعا لان مناط التكفير عند ذلك يكون أما اذا لم يعلم فلا
الا أن يذكر له أهل العلم ذلك فيجيب وينمادي اهـ ومما لا يعرفه الا الخواص من المجمع عليه حزمة نكاح
المعتدة للغير وما لم يثبت أو منكره تأويل غير قطعي البطلان أو بعد عن العلامة بحيث يخفى عليه ذلك قال
الاسفرايني فاذا وجد شيء من الاخلاص السابق ذكره ادلنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود
من قلبه لا استحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان لانه جمع للضدين قال ابن الهمام ولا يخفى ان بعض
هذه الامور التي تعمد بها كفر قد توجد وصاحبها مصدق بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف
الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع اصدق التعريف مع انتفاء الايمان وبالله التوفيق ومنها المقطوع
به في تحقيق معنى الايمان أمور الاول انه وضع الهى من عقائد وأعمال أمر الله به عباده اعتقادا وعملا
ورتب على فعله لازما لا يتخلف عنه وهو ما شاء من خير بلا انقضاء وهو سعادة الابد وعلى تركه ضده وهو
سقاوة الابد وهذا الضد لازم الكفر شرعا والامر الثانى ان التصديق بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم
من الوحدةانية وغيرها اذا كان على سبيل القطع فهو بعض من مفهومه * والامر الثالث انه قد اعترف في
ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبياؤه وكتبه وبيته وكالانقياد الى قبول
أوامره ونواهيه الذى هو معنى الاسلام وقد اتفق الاشاعرة والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه
لا ايمان يعتبر بلا اسلام ولا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك أحدهما عن الآخر فيمكن اعتبار هذه
الامور التصديق والاقرار وعدم الاخلاص بما ذكر أجزاء مفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذى
هو ما شاء تعالى من خير بلا انقضاء عند انتفائها لان انتفاء الايمان بانتفاء أجزائه وان وجد جزءه الذى هو
التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق الى مجموع أمور اعتبرت جللتها
 ووضع بارائهم باللفظ الايمان التصديق جزء منها قال ابن الهمام ولا بأس بهذا القول وان كان المختار
خلافه فاننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الاول قد اعترف الايمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بأمر خاصة
واعترف فيه أيضا شرعا أن يكون بالغاحد العلم والافعال لزم الذى لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان
الموجب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أولا لموجب كاعتقاد المقلد وهو فى اللغة أعم من ذلك ويمكن
اعتبار هذه الامور المذكورة شروطا لا اعتبارا شرعا فينتفى أيضا لان انتفاءها مع وجود التصديق بمحلية
القلب واللسان اذا الشرط يلزم من عدمه عدم الشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا شروطا لثبوت اللازم
الشرعى فقط دون ملزومه وهو الايمان فينتفى عند انتفاءها مع قيام ملزومه وهو الايمان لان الغرض ان
عند انتفاءها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر فيثبت ملزومه وهو الكفر وبالله التوفيق ومنها ان
الاستدلال الذى به يكتسب التصديق القلبي ليس شرطا لصحة الايمان على المختار حتى صحوا ايمان المقلد
ومنع المعتبرة ونقل عن أبي الحسن الاشعري وقال أبو القاسم القشيري هو افتراء عليه وقل أن يرى مقلد
فى الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام فى الاسواق محشوب بالاستدلال بالحوادث على وجوده وصفاته والتقليد
مثلا أن يسمع الناس يقولون ان للحاق ربنا خلقهم وخاق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك
له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراك هؤلاء تحسبنا الظن بهم ونعظيم الشأنهم عن الخطا فاذا حصل عن ذلك
جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال على حصول
ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا
بعدم الاستدلال لان وجوبه انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا حصل سقط وجوبه الذى هو وسيلة اذ

لامعنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك
الاستدلال فان صح فبسبب ان التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل
للجزم فان فيه حفظه ومما يدل أيضا على قيام المقلد بالواجب من الايمان ان الصحابة رضوا عنه كانوا
يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من العجم تحت السيف ولات حال استدلال أو لموافقة بعضهم بعضا
بأن يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره وتجوز جملهم اياهم على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا
نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها والله التوفيق ومنها اختلفوا في التصديق القائم بالقلب
الذي هو جزء مفهوم الايمان على قول أو تمامه على قول آخر هو من باب العلوم والمعارف أو من باب
الكلام النفسى فقبيل الأول وهو مدفوع أولا بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة
رسالة صلى الله عليه وسلم وما جاء به كما أخبر عنهم سبحانه بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما
يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وثانيا الايمان مكلف به والتكليف انما يقع
بالافعال الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة
بأن يشاهد كلاما من الدعوى وظهور المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه وقال امام الحرمين في
الارشاد التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم وكلام النفس يثبت على حسب
الاعتقاد واليه ذهب جماعة ونقل صاحب الغنية عن الاشعري في معناه فقال مرة هو المعرفة بوجوده
والاهيته وقدمه وقال مرة هو قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارضاء الباقلاني
فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقتوال أجدر منه بالمعارف والعلوم اه قال ابن الهمام
وظاهر عبارة الاشعري في هذا السياق ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه
ويحتمل ان الايمان هو المجموع من المعرفة والكلام النفسى فيكون كل منهما ركنا من الايمان فلا بد في
تحقيق الايمان على كلا الاحتمالين من المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر
هو الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف وهذا
الاستسلام الباطن هو المراد بكلام النفس وبه عبر المصنف في كلامه على الايمان والاسلام وانما قلنا انه لا بد
مع المعرفة من الامر الآخر وهو الاستسلام الباطن لما تقدم من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر
وبلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه ومع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق
بظاهر التكليف به نحو قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه من القصد الى النظر
في الامر على الوجه المؤدى الى المقصود حتى لو وقع العلم لانسان دفعيا من غير ترتيب مقدمات احتاج الى
تحصيله مرة أخرى كسب قال السعد في شرح المقاصد اعلم أن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب
أى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك وقد يكون
بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الأول ثم قال
لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقاب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى أعنى كون
المتكلم صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ويقطع بأن هذا كيفية للنفس قد يحصل
بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر أن يشترط فيما يعتبر في الايمان أن
يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اه وظاهره عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب
قال ابن الهمام وفيه نظر بل اذا حصل كذلك دفعيا كفى ضم ذلك الامر الآخر من الانقياد الباطن
اليه وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم انما هو ان لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط
ما وجوبه لاه والله التوفيق ومنها ان الاظهر ان التصديق قول للنفس غير المعرفة لان المفهوم من
التصديق لغة هو نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل التكليف المقابل

فان قلت فمما شبه المعتبرة والمرجئة وما حجة بطلان قوله هم فأقول شبهتهم ع- ومات القسرا أن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصي لقوله عز وجل فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ولقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون الآية ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها إلى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء فقلوه كلما ألقى فيها فوج عام فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مـ كذبا ولقوله تعالى لا يصلها الا الاشقي الذي كذب وتولى وهذا حصر واثبات ونفي ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون فالإيمان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقال تعالى انا انضيع أجر من أحسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الإيمان في هذه الآيات أريد به الإيمان مع العمل اذ بينا أن الإيمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل اخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاسلام ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الإيمان وثبوت اعتبارهما له بمـ هذا الوجه على انه ما جزأ المفهومه شرعا أو شرطان لا اعتباره لاجراء أحكامه شرعا والثاني هو الوجه اذ في الاول يلزم نقل الإيمان من المعنى اللغوي إلى معنى آخر شرعي وهو بلا دليل يقتضي وقوعه منتفلا عنه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل بل قد كثرت في الكتاب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب اليه دون استفسار عن معناه وإن وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الإيمان وعدم تحقق الإيمان بدون المعرفة والاسلام لا يستلزم جزئية المفهومه شرعا لجواز أن يكونا شرطين للإيمان شرعا وحقيقته التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوي واذا تقرر ذلك ظهر ثبوت التصديق لغة بدونهما مع الكفر الذي هو ضد الإيمان والله أعلم ثم عاد المصنف إلى ما سبق الوعد به آتفا من رد شبه المعتبرة والجهمية وقال (فان قلت فمما شبه المعتبرة والمرجئة والفرقتان من قول المنكاهين وما لم يعرف أصل ما تعلقوا به من الكتاب والسنة لم يعرف وجه الرد عليهم وتميز الباطل من الحق ولذا قال (وما حجة بطلان قولهم) فبينوا لنا ذلك فأشار إلى الجواب بقوله (فأقول شبهتهم) وأصل الشبهة مشابهة الحق للباطل والباطل للحق من وجه اذا حقق النظر فيه ذهب أي فالذي تمسكوا به (عمومات) وردت في أي من (القرآن أما المرجئة) فانهم (قالوا لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصي) بناء على ان المعصية لا تضر الإيمان كما ان الكفر لا تنفع معه طاعة وجعلوه أصيلا من أصولهم ثم بنوا عليه قواعدهم نظرا (لقوله عز وجل) في سورة الجن (فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا) أي نقصا على طريق العالم (ولارهقا) أي عسرة وكلفة (ولقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون) أي المواددون لله بحسن اخلاصهم ووجه الدلالة قصر من انصف بالإيمان على الصديقين (ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج) أي جماعة (سألهم خزنتها) جمع خازن والمراد الملائكة الموكلون بها (إلى قوله فكذبنا) وهو قوله تعالى ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا (وقلنا ما نزل الله من شيء) ان أنتم الا في ضلال كبير قال القاضي وفي قوله ألم يأتكم نذير توبيخ وتبكيت وقوله فكذبنا أي كذبنا الرسل وأفرطنا في التكذيب حتى منعنا النبوة والارسل رأسا وبالغنا في نسبتهم الى الضلال (و) وجه الدلالة ان (قوله كلما ألقى عام) مستغرق لجميع من ألقى (فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مكذبا) كما هو ظاهر (ولقوله) تعالى (لا يصلها) أي لا يجد حرها أولا يلزمها مقاسيا شدتها (الا الاشقي) الكافر فان الفاسق وإن دخلها لم يلزمها ولذلك كان أشقى ووصفه بقوله (الذي كذب وتولى وهذا) فيه (حصر) أي الذي كذب الرسل بما جاؤا به من عند الله تعالى وأعرض عنهم هو الذي يصلها لا غير (واثبات ونفي) ولو قال ونفي واثبات أصح أيضا (ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون) أي من خوف يوم القيامة قالوا (والإيمان رأس الحسنات ولقوله تعالى) والكافين الغيظ والعافين عن الناس (والله يحب المحسنين وقال) الله (تعالى انا انضيع أجر من أحسن عملا) فهذه سبع آيات تمسك بعموماتها المرجئة (ولا حجة لهم في ذلك) كله (فانه حيث ذكر الإيمان في هذه الآيات) وهي الآية الاولى والتي بعدها جاء فيها ذكر الإيمان نصريحا وأما في الاخيرة والثتان قبلها فتلويحا فانما (أريد به الإيمان مع العمل) بالاولى كان وهو شرط كماله (اذ) قد (بيننا) آتفا (أن الإيمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو) الاستسلام الباطن الذي هو عبارة عن (الموافقة بالقلب) تصديقا (والقول) نطقا (والعمل) أداء (ودليل هذا التأويل) الذي صرنا اليه من أن المراد بالإيمان هو الاسلام الباطن (أخبار كثيرة) صح ورودها (في معاقبة العاصين) والمذنبين (و) أخبار أخرى في (مقادير العقاب) مما يتلى في كتب أهل السنة متونا وشروحا (و) من أدلة ذلك أيضا (قوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان

ذرة من الإيمان فكيف يخرج إذا لم يدخل من يخرج إذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها وتخصيصه بالكفر تحكيم وقوله تعالى ألأن الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار فهذه العمومات في معارضة عموماتهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لأن الأخبار مصرحة بأن العصاة يعذبون بل قوله تعالى وإن منكم إلا وإردها كالصريح في أن ذلك لا بد منه لا سلك إذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله تعالى لا يصلاها إلا الاشقي الذي كذب وتولى أراد به من جماعة من جماعة معينا أيضا هو أمية بن خلف كما يفهم من سياق البغوي (و) أما ما تقدم من الاستدلال (من قوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها) فإن المراد منه (أي فوج من الكفار) وفي تفسير القاضي جماعة من الكفرة (وتخصيص العمومات قريب) لا ينكر (ومن هذه الآية) أي التي ذكرت (وقع للاشعري) الامام أبي الحسن (وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم) مطلقا (وإن هذه الالفاظ) التي وردت بالعموم (يتوقف فيها إلى أن ترد قرينة تدل على معناها) قال صاحب المصباح اللفظ العام خلا من الخاص وهو لفظ واحد دل على اثنين فصاعدا من جهة واحدة مطلقا ومعنى العموم إذا اقتضاه اللفظ ترك التفاصيل إلى الاجمال ويختلف العموم بحسب المقامات وما يضاف إليها من قرائن الاحوال قال القطب الشيرازي فما أمكن استيعابه يستعمل فيه متى ومالم يمكن استيعابه يراد ما عاينه فيقال متى ما لان زيادتها تؤدي بتغيير المعنى وانتقاله من المعنى الاعم إلى معنى عام كما ينقل المعنى وبغيره إذا دخلت على ان وأخواتها ولم يفرغ المصنف من ذكر شبه المرجئة ومن على رأيهم والجواب عنها شرع في ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها فقال (وأما المعتزلة فشبهتهم) التي وقعوا فيها في تأسيس أصلهم الذي عاينوه من مذاهبهم وتمسكوا بأي من القرآن منها (قوله تعالى وإني لغفار لمن تاب وآمن

من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان) وقد تقدم الكلام عليه مرارا (فكيف يخرج إذا لم يدخل) أي كيف يتصور الخروج من شيء إلا بعد الدخول فيه أو الإخراج إلا بعد الدخول على اختلاف الروايتين (و) دليله من القرآن (قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به) أي يكفر به ولو بتكذيب نبيه لأن من جحد نبوة الرسول عليه السلام مثلا فهو كافر ولو لم يعمل مع الله الها آخر والمغفرة منتفية عنه بالاختلاف (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فصار ما دون الشرك تحت امكان المغفرة فمن مات على التوحيد غير مخلد في النار وان ارتكب من الكبائر غير الشرك ما عساه أن يرتكب (والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام) إلى كبيرة وصغيرة ففيه تجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبيها الكبيرة أم لا لقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها والاحصاء إنما يكون للسؤال والجزاء (و) مثله في تجوز العقاب على الصغيرة (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا وتخصيصه بالكفر تحكيم) بلا دليل (و) مثله (قوله تعالى ألأن الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار) والمراد بالسيئة في مقابلة الحسنة أعم من أن تكون صغيرة أو كبيرة (فهذه العمومات) الواردة في الآتي السابقة (في معارضة) أي مقابلة (عموماتهم) التي تمسكوا بها (ولا بد من تسليط التخصيص) في تلك العمومات فإنه ما من عام الا وقد خص (و) لا بد من (التأويل على الجانبين لأن الأخبار) الصحيحة (مصرحة بأن العصاة يعذبون) على قدر ذنوبهم منها ما أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أنس رفعه ليصين أقواما سفع بذنوب أصابوها ويأتي للمصنف ذكر عدة أحاديث في تعذيب العصاة في آخر الكتاب عند ذكر الموت تتكلم عليها إن شاء الله تعالى (بل قوله تعالى وإن منكم إلا وإردها) كان على ربك حتما مقضيا (كالتصريح في أن ذلك) أي الورود (لا بد منه للكل إذا لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه) وقد تقدم أن ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد وبهذا فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثثا وبعضهم فسر الورود بالنحول كما في حديث جابر رفعه وزاد لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على إبراهيم حتى إن النار لضيحيا من بردهم ثم ننجي الذين اتقوا الآية رواه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في الشك في البهقي وغيرهم وهو حسن (و) أما ما تمسكوا به من (قوله تعالى لا يصلاها إلا الاشقي الذي كذب وتولى) فأنما (أراد به) أي بالاشقي (من جماعة مخصوصين) فإنه صيغة أفعل التفضيل (إذا أراد بالاشقي شخصا معينا أيضا) هو أمية بن خلف كما يفهم من سياق البغوي (و) أما ما تقدم من الاستدلال (من قوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها) فإن المراد منه (أي فوج من الكفار) وفي تفسير القاضي جماعة من الكفرة (وتخصيص العمومات قريب) لا ينكر (ومن هذه الآية) أي التي ذكرت (وقع للاشعري) الامام أبي الحسن (وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم) مطلقا (وإن هذه الالفاظ) التي وردت بالعموم (يتوقف فيها إلى أن ترد قرينة تدل على معناها) قال صاحب المصباح اللفظ العام خلا من الخاص وهو لفظ واحد دل على اثنين فصاعدا من جهة واحدة مطلقا ومعنى العموم إذا اقتضاه اللفظ ترك التفاصيل إلى الاجمال ويختلف العموم بحسب المقامات وما يضاف إليها من قرائن الاحوال قال القطب الشيرازي فما أمكن استيعابه يستعمل فيه متى ومالم يمكن استيعابه يراد ما عاينه فيقال متى ما لان زيادتها تؤدي بتغيير المعنى وانتقاله من المعنى الاعم إلى معنى عام كما ينقل المعنى وبغيره إذا دخلت على ان وأخواتها ولم يفرغ المصنف من ذكر شبه المرجئة ومن على رأيهم والجواب عنها شرع في ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها فقال (وأما المعتزلة فشبهتهم) التي وقعوا فيها في تأسيس أصلهم الذي عاينوه من مذاهبهم وتمسكوا بأي من القرآن منها (قوله تعالى وإني لغفار لمن تاب وآمن

وعمل صالحا ثم اهتدى و) كذا (قوله تعالى والعصران الانسان لني خسر الا الذين وعملوا الصالحات و) كذا (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم و) كذا (كل آية ذكر الله عز وجل العمل الصالح مقر ونا فيها بالايان) فانها متمسكهم في جعلهم الاعمال شرطا في صحة الايمان كما ان قوله ومن يعص الله (وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) متمسكهم في تحليد صاحب الكبيرة في النار (وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فينبغي أن تبقى له مشيئة في مغفرة ماسوي الشرك) قال ملا على في شرح الفقه الا كبر ذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى يمنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم أو الى أفراد القائمة من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاتحاد بالاتحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم كذا في شرح العقائد فيكون التقدير على التقدير الأول ان تجتنبوا أنواع الكفر وفيه انه يلزم حينئذ أن لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت أو كبيرة اللهم الا ان يقال المعنى نكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقبل يقدر فيه استثناء المشيئة أي نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ثم نقل عن شيخنا العلامة عبد الله السعدي انه كان يقول في هذا المقام ان تقدير الاستثناء يعني عن حل الكبائر على الكفر اه قلت ما قدر الاستثناء الا لتصح حل الكبائر على الكفر دفعا للزوم المتقدم اذ لو حلت الكبائر على عمومها لما صح الاستثناء للزوم انحصار الصغيرة تحت المشيئة وخروج الكبيرة هو خلاف نص ان الله لا يغفر أن يشرك به الآية وأيضاً يلزم كون الصغيرة تحت المشيئة بشرط اجتناب الكبائر وليس كذلك بل قد تكفر الصغيرة بكفر أو بعفو الله تعالى ولو كان صاحبها يرتكب كبيرة وقال العلامة عصام انها في معنى الآية أن المعلق عليه تكفير السيئات هو الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر أيضاً ولا خلاف أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى أن حل كبائر ما تنهون على الكفر من الوجهين المذكورين في غاية البعد اذ البلاغة تقتضي ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته لعرف البيان فالحق مدلول الآية تكفير الصغار بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعلق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه من الكبائر اه ولا يخفى أن هذا مذهب ثالث مخالف للمذهبين المسمى بالملفق فكيف يحكم بكونه الحق على الوجه المطلق ثم الاظهر أن الخطاب في الآية للمؤمنين وان الكبائر على معناها المتعارف ما عدا كفر الكافرين كما يشير اليه قوله كبائر ما تنهون عنه والمعنى ان تجتنبوا كبائر المنهيات نكفر عنكم سيئاتكم بالطاعة كما يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وسائر الأحاديث الواردة في المكفرات والله أعلم (وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه مراراً فهذا يدل على أن المؤمن الموحد لا يخلد في النار (وقوله تعالى انا لانضيق أجراً من أحسن عملاً وقوله تعالى ان الله لا يضيق أجراً المحسنين فكيف يضيق أجراً أصل الايمان وجب الطاعات بمعصية واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً أي لا إيمانه وقد ورد على مثل هذا السبب

وعمل صالحا ثم اهتدى
وقوله تعالى والعصران
الانسان لني خسر الا الذين
آمنوا وعملوا الصالحات
وقوله تعالى وان منكم الا
واردها كان على ربك حتما
مقضيا ثم قال ثم تنجي الذين
اتقوا وقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نارجهم
وكل آية ذكر الله عز وجل
العمل الصالح فيها مقر ونا
بالايان وقوله تعالى ومن
يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه
جهنم خالداً فيها وهذه
العمومات أيضا مخصوصة
بدليل قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فينبغي
أن تبقى له مشيئة في مغفرة
ماسوي الشرك وكذلك
قوله عليه السلام يخرج
من النار من كان في قلبه
مثقال ذرة من ايمان وقوله
تعالى انا لانضيق أجراً من
أحسن عملاً وقوله تعالى ان
الله لا يضيق أجراً المحسنين
فكيف يضيق أجراً أصل
الايمان وجب الطاعات
بمعصية واحدة وقوله تعالى
ومن يقتل مؤمناً متعمداً
أي لا إيمانه وقد ورد على
مثل هذا السبب

منهم عبادة قال الشيخ أبو منصور عبد القاهر البغدادي في كتاب الاسماء والصفات أجمع أصحابنا على أن المعتزلة والنجارية والجهمية والغلاة من الروافض والخوارج والمجمعة لا اعتبار بخلافهم في مسائل الفقه وإن اعتبر بخلافهم في مسائل الكلام فذا قول الشافعي رضي الله عنه في أهل الأهواء وكذلك رواه أشهب عن مالك والعباس بن الوليد عن الأوزاعي ومحمد بن جرير الطبري بإسناد عن سفيان وحكام ابن جرير أيضا بإسناده عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وجماعة من أصحاب أبي حنيفة وحكام أبو ثور في أصوله عن جميع الأئمة من التابعين وهم الفقهاء السبعة من أهل المدينة وعمر ابن عبد العزيز والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة والاسود ومحمد بن سيرين وشريح القاضي والزهرري وأقرانهم واختلف فقهاء الأئمة في قبول شهادة أهل الأهواء فقال مالك بإبطال شهادات المعتزلة وسائر أهل الأهواء وقال الشافعي وأبو حنيفة بقبول شهادات أهل الأهواء إلا النظامية فانهم يرون الشهادة بالزور وأشار في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادات المعتزلة وهذا هو الأصح على قياس مذهبه وأما الكلام على طاعات المعتزلة وسائر أهل الأهواء فإن أهل السنة والجماعة مجمعون على أن أهل الأهواء المؤدية إلى الكفر لا تصح منهم طاعة لله تعالى مما يفعلونه من صلاة وصوم وزكاة وج لأن الله تعالى أمر عباده بإيقاع هذه العبادة على شرط باعتقاد صحيح بالعدل والتوحيد وبشرط أن يرى بها التقرب إلى الله تعالى مع اعتقاد صفة الإله على ما هو عليه ولا يجوز أن يقصد بالطاعة من لا يعرفه والمعتزلة وسائر أهل البدع غير عارفين بالله تعالى لا اعتقادهم فيه خلاف ما هو عليه في عدله وحكمته وليس ثنى من الطاعة يصح وقوعه طاعة لله عز وجل من غير قصد منه إلى التقرب به الا طاعة واحدة وهي النظر والاستدلال الواقع من المكلف عند توجه التكليف عليه فانه قبل نظره واستدلاله لا يكون عارفاً بالله تعالى فلا يصح منه التقرب إلى الله عز وجل لانه أمر بها وما بعدها من العبادات فلا يكون طاعة لله عز وجل إلا من عرفه سبحانه وقصد بفعله التقرب إليه وأهل البدع خارجون عن معرفة الله وطاعته فخرجوا من أجل ذلك عن الأيمان وعن غمار أهل الإسلام والمجد لله على العصمة من البدعة وقال أيضاً في الكتاب المذكور اعلم أن أصحابنا وإن أجمعوا على تكفير المعتزلة والغلاة والخوارج والنجارية والجهمية والمشبهة فقد أجازوا لعامة المسلمين معاملتهم في عقود البياعات والاجارات والرهون وسائر المعاوضات دون الانكحة ومواريتهم والصلاة وأكل ذبائحهم فلا يحل شيء من ذلك الا الموارثة ففيها خلاف بين أصحابنا فمنهم من قال مالهم لا قربائهم من المسلمين لان قطع الميراث بين المسلم والكافر إنما هو في الكافر الذي لا يعد في الأمة ولان خلاف القدرى والجهمي والنجاري والمجسم لأهل السنة والجماعة أعظم من خلاف النصارى لليهود والمجوس وقد أجمع الشافعي وأبو حنيفة على وقوع التوارث مع أهل الذمة مع اختلاف أديانهم وكذلك التوارث بين المسلمين والكافرين من أهل الأهواء دون الكافر الخارج عن الأمة بجمعه بالله عز وجل أو رسوله أو بكتابه ومنهم من قال ان حكم أهل الأهواء حكم المرتدين لا يورثون ولا يورثون وحكى عن محمد بن الحنفية وجماعة من التابعين انهم قالوا بتورث المسلم من أهل الأهواء ولا عكس وكذلك قالوا في المسلم الكافر وإلى هذا ذهب اسحق ابن راهويه ورواه بإسناده عن معاذ بن جبل وروى غيره مثل ذلك عن مسروق وسعيد بن المسيب وانهم قالوا الاسلام يزيد ولا ينقص وقال قوم من التابعين لا يرث من أهل الأهواء ولا يرث بعضهم من بعض وكل أهل مذهب يكفر أهل مذهب آخر فلا توارث بينهما وكذلك كل صنف من أهل الكفر يكفر صنفاً آخر منهم فهما ملتان لا توارث بينهما وبه قال الزهرري وربيعه والنخعي والحسن بن جنى وأحمد ابن حنبل وقال قوم أموال أهل الأهواء لأهل بدعتهم فلا يرث وكذلك قالوا في مال المرتد اذا مات انه لأهل الدين الذين ارتد اليهم دون المسلمين وبه قال قتادة وبعض أهل الظاهر واختلف أهل

الحق في الطفل اذا ولد بين ابوين من أهل القدر أو التشبيه أو نحوهما من أهل البدع فمات أحد
 الابوين ففهم من قال حكمه في الميراث حكم المسلم منهما في الميراث وفي سائر الاحكام والى هذا ذهب
 شريح والحسن والنخعي وعمر بن عبد العزيز والشافعي وأبو حنيفة وقال مالك الاعتبار في هذا الباب
 بموت الاب دون الام وكذلك حكم الطفل بين الكافر بين اذا أسلم أحدهما كان الاعتبار فيه بالاب
 وكان الطفل في دينه وفي سائر أحكامه لأن النسب معتبر به دون الام وقال آخرون باعتبار حكم الطفل
 باسلام الام وتوحيدها عن البدعة دون الاب فيكون حكمه تابعاً لحكمها كما يعتبر حكمه بحكمها في الزق
 والحرية وبأنه التوفيق (فان قلت فقد مال الاختيار) والترجيح بما ذكرنا (الى أن الايمان
 حاصل) بذاته (دون العمل) حيث جعلت مفهومه التصديق بالقلب أو به وباللسان (وقد اشتهر
 عن السلف) الصالحين (قولهم) أي صح عنهم انهم قالوا (الايمان عقد وقول وعمل فمما عنه) بينوا
 لنا اما تحقيق معتقد السلف في الايمان فقد ذكر عبد القاهر البغدادي أن الذين قالوا ان الايمان
 بالقلب واللسان وسائر الاركان فهم خمس فرق احداها أصحاب الحديث والثانية الزيدية والثالثة
 الامامية والرابعة المعتزلة والخامسة الجوارح فاما أصحاب الحديث قد اختلفت عباراتهم في حقيقة
 الايمان وحده ثم سرد عباراتهم وأقوالهم الى أن قال ومنهم من قسم الايمان على أنواع فاعلى الايمان
 معرفة بالقلب وقرار باللسان وعمل بالاركان يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان هذا قول عامة أصحاب
 الحديث وفقهائهم مثل مالك والشافعي والاوزاعي وأهل المدينة وأهل الظاهر وأحمد واسحق وسائر أئمة
 الحديث وبه قال من متكلميهم الحرث بن أسد المحاسبي وأبو العباس القلانسي وأبو علي الثقف وأبو
 الحسن الكبير الطبري اه قلت والى هذا ميل صاحب القوت وعباراته دالة عليه وقال وقد روى ذلك
 مفصلاً في حديث علي رضي الله عنه الايمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان ثم قال فادخل أعمال
 الجوارح في عقود الايمان وقد ظهر من السياقين نسبة هذا القول الى السلف وصح قول المصنف واشهر
 عن السلف وأشار الى الجواب بقوله (قلنا لا يبعد ان يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم)
 التكميل يستعمل في الذوات والصفات وكل الشئ تمت اجزائه وكله وأكمله والتتميم تكميل الاجزاء
 (كما يقال الرأس واليدان من الانسان) أي من جملة أجزاء الانسان (ومعلوم) بالسببية (انه
 يخرج عن كونه انساناً بعدم الرأس) لانه اذا ذهب الرأس ذهب الانسان (ولا يخرج عنه) أي عن
 كونه انساناً (بكونه مقطوع اليد) أو اليدين أو من أصل خلقته (ولذلك يقال التسبيحات) التي
 يؤتى بها في الركوع والسجود (والتكبيرات) التي يؤتى بها عند الافتتاح وعند كل رفع وخفض (من
 الصلاة) أي من نفسها (وان كانت) الصلاة (لا تبطل بفقدها) اتفاقاً (فالتصديق بالقلب) نسبته
 (من الايمان كالقلب من وجود الانسان) أشار بذلك الى أنه جزء من مفهومه (اذ ينعدم) الايمان
 (بعدمه) كما ينعدم الانسان بعدم القلب (وبقية الطاعات) الحاصلة (كالاطراف) من الانسان
 حيث لا ينعدم الانسان بعدمها (وبعضها) أي الطاعات (اعلى من بعض) كما ان بعض الاطراف من
 الانسان أشرف من بعض ومثل التصديق والعمل أيضاً كمثل فسطاط قائم بالارض ظاهره متجاف
 وله اطناب وله عمود في باطنه فالفسطاط مثل الايمان له أركان من أعمال العلانية فأعمال الجوارح هي
 الاطناب التي تمسك أرجاء الفسطاط والعمود الذي في باطن الفسطاط مثله كالتصديق لاقوام الفسطاط
 الابه فقد احتاج الفسطاط اليهما جميعاً لئلا يستعانه له ولا قوة الابهما جميعاً (وقد قال صلى الله عليه وسلم
 لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) قال العراقي متفق عليه من حديث أبي هريرة قلت وفيه زيادة
 عندهما وهي ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب
 نهبة ذات شرف يرفع الناس اليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن وهكذا رواه أحمد والترمذي وابن

فان قلت فقد مال الاختيار
 الى أن الايمان حاصل دون
 العمل وقد اشتهر عن
 السلف قولهم الايمان
 عقد وقول وعمل فمما عنه
 قلنا لا يبعد أن يعد العمل
 من الايمان لانه مكمل له
 ومتمم كما يقال الرأس
 واليدان من الانسان
 ومعلوم أنه يخرج عن
 كونه انساناً بعدم الرأس
 ولا يخرج عنه بكونه
 مقطوع اليد وكذلك يقال
 التسبيحات والتكبيرات
 من الصلاة وان كانت
 لا تبطل بفقدها فالتصديق
 بالقلب من الايمان كالرأس
 من وجود الانسان اذ
 ينعدم بعدمه وبقية
 الطاعات كالاطراف
 بعضها أعلى من بعض وقد
 قال صلى الله عليه وسلم
 لا يزني الزاني حين يزني وهو
 مؤمن

ماجه وزاد عبد الرزاق وأحمد ومسلم في روايتهم ولا يغفل أحدكم حين يغفل وهو مؤمن فأياكم وأياكم
وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد والطبراني في الكبير والحكيم الترمذي والبيهقي عن عبد الله بن أبي
داود والطبراني أيضا في الكبير عن عبد الله بن مغفل وفي الاوسط عن علي وقال ابن عدي في الكامل
رواه علي بن عاصم بن علي الواسطي عن شعبة عن قتادة عن كثير بن كثير عن ابن عياض عن أبي هريرة
وعلي ليس بشيء وهذا لا أعلم أحدًا يرويه عن شعبة بهذا الاسناد غير علي بن عاصم وأورده في ترجمة
بقية بن الوليد عن شعبة وورقاء بن عمر عن أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة قال الاعرج سمعت
من أبي سلمة بن عبد الرحمن ان أبا هريرة كان يقول مع ذلك ولا ينتهب نهبه الحديث وهذا من حديث
شعبة عن أبي الزناد لم يروه عن شعبة غير بقية وذلك لانه لا يحفظ لشعبة عن أبي الزناد شيء ويقال ان في
أصل بقية هذا الحديث نا شعبة عن أبي الزناد فقبيل كان في كتابه نا بعد عن أبي الزناد فصنفوا
عنه فقالوا شعبة عن أبي الزناد اه وأخرجه أبو نعيم في الحلية عن أبي هريرة وزاد به بقوله وهو مؤمن
ينزع منه الايمان ولا يعود اليه حتى يتوب فاذا تاب عاد اليه وأخرجه البراز والطبراني في الكبير والخطيب
في التاريخ من طريق عكرمة عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر وعندهم بعد قوله وهو مؤمن فاذا تاب تاب
الله عليه وعند الطبراني في الاوسط عن أبي سعيد بلفظ فاذا تاب رجع اليه وأخرجه عبد الرزاق ومسلم
وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة وبعده قوله وهو مؤمن والتوبة معروضة بعد وأخرجه عبد بن حميد
والحكيم الترمذي وسهويه وابن الضريس عن أبي سعيد والحكيم الترمذي عن عائشة وذكر ابن عدي
في الكامل في ترجمة اسمعيل بن يحيى بن عبيد الله التميمي عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن علقمة قال
خطبنا علي بالكوفة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وأورده في ترجمة يحيى بن هاشم نا أظنه
شعبة عن الحكم عن ابراهيم بهذا الاسناد وأورده في ترجمة الحكم بن ظهير عن عاصم عن زر عن عبد الله
ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله (والصحابه ما اعتقدوا) رضى الله عنهم (مذاهب المعتزلة)
بل ولاذهب فهمهم (في الخروج عن الايمان بالزنا) وشرب الخمر والسرقة والانتهاك والغفل وان وجد في
بعض رواياته لفظ الخروج والتزع فهو على المبالغة والتشديد (ولكن معناه غير مؤمن حقا) وصدقا وغير
مؤمن (ايما تاما) بشروطه (كاملا) بالورع والخافة وهذا (كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف)
كالبدن والرجلين والانف والاذن (هذا ليس بانسان) وهو صحيح (أي ليس له الكمال الذي وراء حقيقة
الانسانية) وأورد صاحب القوت هذا الحديث وقاله معناه كامل الايمان ومؤمن حقا لان حقيقة الايمان
كمال الخوف والورع اذا لامة جمعة ان أهل الكبار ليسوا بكافرين واذا فسق بالزنا وشرب الخمر خرج من
حقيقة الايمان وهو الخوف والورع ولم يخرج من اسمه وهو التصديق والتزام الشريعة وفيه معنى
لطيف كأنه يرتفع عنه ايمان الحياء لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحياء من الايمان والمستحي
لا يكشف عورته على حرام ويبقى ايمان الاسلام والتوحيد وإيجاب الاحكام (تنبيه) * قال الفخر
الرازي الاعمال خارجة عن مسمى الايمان والقائلون بانها ادخله تحت اسم الايمان اختلفوا فقال الشافعي
رحمه الله النسق لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية الصعوبة لانه اذا كان اسما للمجموع الامور فعند فوات
بعضها يفوت ذلك المجموع يتفق بانتفاء جزئه فوجب أن يتبقى الايمان وأما المعتزلة والخوارج
فأصلهم مطرد لنا ان الاعمال عطف على الايمان في غير موضع من كتاب الله عز وجل والمعطوف غير
المعطوف عليه ولانه شرط لصحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط
غير المشروط وقال الله تعالى وأصلحو اذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين ولو لم يكن الايمان
معرفة عندهم لكان ذلك شرطا غير مفيد وقد خاطب باسم الايمان ثم أوجب الاعمال فقال يا أيها الذين
آمنوا كتب عليكم الصيام وهذا دليل التغير وقصر اسم الايمان على التصديق ولهذا فرغ أعداء الله تعالى

والصحابه رضى الله عنهم
ما اعتقدوا مذهب المعتزلة
في الخروج عن الايمان
بالزنا ولكن معناه غير
مؤمن حقا تاما كاملا
كما يقال للعاجز المقطوع
الاطراف هذا ليس بانسان
أي ليس له الكمال الذي
هو وراء حقيقة الانسانية

عند معاينة العذاب والبأس الى التصديق دون غيره من الاعمال نحو قول فرعون لما أدركه الغرق آمنت
 انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وقول قوم يونس عليه السلام آمنت بالله وحده وكفرنا بما كان
 مشركين وتشبههم بقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم عند بيت المقدس لا يتم لان المراد
 بهذا الايمان التصديق أيضا غير ان المراد به تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه الى بيت المقدس
 ويحتمل أن يراد به نفس الصلاة الا أنها سميت إيمانا مجازا اما لانها لا تصح بدون الايمان فكان الايمان
 شرط جوازها وسبب قبولها اولدالته على الايمان على ان الاسم محمول على المجاز بالاجماع فانهم ما جعلوا
 الايمان اسما لكل فرد من أفراد العبادات حتى لا يكون الخارج عن الصلاة خارجا عن الايمان ولا مفسد
 الصلاة مفسدا للايمان وكذا هذا في الصوم والحج ثم اطلاق اسم الجملة على كل فرد من أفراد الجملة مجاز
 واذا كان الاسم مجازا كان حمله على ما ذكرنا أحق لمنا فيه من مراعاة معنى اللغة والله أعلم * (مسئلة) *
 ثانيا من المسائل الثلاث في بيان زيادة الايمان ونقصانه واختلاف الاقوال فيه (فان قلت فقد اتفق
 السلف) رجهم الله تعالى (على ان الايمان يزيد وينقص) وفسروه بانه (يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية
 فان كان التصديق هو الايمان) والايمان هو التصديق ولا يترادف في نفسه (فلا يتصور فيه زيادة ولا
 نقصان) أي لا يزيد بانضمام الطاعات اليه ولا ينقص بارتكاب المعاصي اذ التصديق في الحالين على
 ما قبلهما وهذا مخالف لما ذهب اليه السلف فكيف التطبيق بين القولين ثم ان المراد بالسلف هنا القائلين
 بزيادته ونقصه جماعة من الصحابة عمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود ومعاذ وأبو الدرداء وابن عباس
 وابن عمر وعمار وأبو هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين كعبد الجبار وعروة
 وطاوس وعمر بن عبد العزيز ومن الائمة الشافعي وأحمد واسحق كلواه اللالكائي في كتاب السنة واليه
 ذهب البخاري فقال في أول كتاب الايمان وهو قول وعمل يزيد وينقص بل روى عنه بسند صحيح انه قال
 لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالامصار فسمعت أحدا يختلف فيه وبه قال عامة الاشاعرة ومن
 المتكلمين أهل النظر والفقهاء والصوفية وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الايمان ولا ينقص واختاره أبو
 منصور الماتريدي ومن الاشاعرة امام الحرمين وجع كثير وتوقف مالك عن القول بنقصانه هذاهو
 المشهور من مذهبه على انه اختلف قوله كما في رواية العتبية على الاحتمالات الثلاث ورأيت في الاسماء
 والصفات لابن منصور البغدادي نقل عن الاشعري في مقالاته عن أبي حنيفة مانصه وقال ان الايمان
 لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه وحكي غسان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه انه
 يزيد ولا ينقص اه نص مقالات الاشعري وهذا الذي حكاه غسان وجماعة عنه هو بعينه قول مالك
 ولكن لم يشتهر في المذهب وقد شرع المصنف في تحقيق هذه المسئلة حيث قال (فأقول السلف)
 الصالحون (هم الشهود العدول) لاخبار وردت في ذلك منها خبر القرون قري ثم الذين يلوهم وقد أثبت
 عليهم الله سبحانه في مواضع من كتابه العزيز ومنها قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ومنها واتبعوهم باحسان
 (ومالا أحد) ممن بعدهم (عن قولهم) الذي قالوه ورأبهم الذي رأوه (عدول) أصلا وبين العدول
 والعدول جناس تام (فما ذكره) وذهبوا اليه (حق) تاب لا تذكره (واما الشأن في فهمه) أي
 فهم ما قالوه وحمله على أحسن محامله ولذا قال الفخر الرازي الخلف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم
 الايمان وعدمه فعلى الأول ان كان على وجه الركنية كما نقل عن الخوارج أو على وجه التكميل كما
 نقل عن المحدثين يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثاني لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان وهذا
 لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي وسيأتي البحث فيه (وفيه دليل على ان العمل) بالجوارح (ليس من
 أجزاء الايمان) التي تتركب منها ماهيته (و) لامن (اركان) وجوده بحيث لا يوجد ولا يتحقق
 الا به كما هو شأن الركنية (بل هو مزيد عليه ويزيده) اذا وجد معه وينقص اذا انعدم (والزائد

* (مسئلة) * فان قلت
 فقد اتفق السلف على ان
 الايمان يزيد وينقص
 يزيد بالطاعات وينقص
 بالمعصية فاذا كان التصديق
 هو الايمان فلا يتصور فيه
 زيادة ولا نقصان فاقول
 السلف هم الشهود العدول
 وما لا أحد عن قولهم عدول
 فما ذكره حق وانما
 الشأن في فهمه وفيه دليل
 على ان العمل ليس من
 أجزاء الايمان وأر كان
 وجوده بل هو مزيد عليه
 بزيادته والزائد

موجود والناقص موجود والشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الإنسان يزيد برأسه بل (روى) يقال يزيد بلحيته وسنمه ولا يجوز أن

يقال الصلاة تزيد بالركوع
والسجود بل تزيد بالأدب
والسنن فهذا تصريح بأن
الايان له وجود ثم بعد
الوجود يختلف حاله
بالزيادة والنقصان فان
قلت فلا شك قائم في ان
التصديق كيف يزيد
وينقص وهو خصلة
واحدة فاقول اذا تركا
المداهنة ولم نكثر بتشبيب
من تشب وكشفنا الغطاء
ارتفع الاشكال فنقول
الايان اسم مشترك يطلق
من ثلاثة أوجه (الاول)
أنه يطلق للتصديق بالقلب
على سبيل الاعتقاد والتقليد
من غير كشف وانسراح
صدر وهو ايمان العوام
بل ايمان الخلق كلهم الا
الخواص وهذا الاعتقاد
عقيدة على القلب تارة
تشتد وتقوى وتارة تضعف
وتسترخى كالعقيدة على
الخيال مثلا ولا تستبعد هذا
واعتبره باليهودي وصلابته
في عقيدته التي لا يمكن
نزوعه عنها بخوف
وتحذير ولا تخيل ووعظ
ولا تحقيق وبرهان وكذلك
النصراني والمبتدعة وفيهم
من يمكن تشكيكه بأدنى
كلام ويمكن استنزاله عن
اعتقاده بأدنى استمالة أو
تخويف مع انه غير شاك في
عقده كالاول ولكنهما
متفاوتان في شدة التصميم
وهذا موجود في الاعتقاد
الحق أيضا والعمل يؤثر في

موجود والناقص موجود) وهو العمل (و) لا يخفى (ان الشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الإنسان
يزيد برأسه) لانه جزء الذي تتم به انسانيته (بل يقال يزيد بلحيته) بكسر اللام الشعر النازل على الذقن
والجمع على مثل سدره وسدر (وسمته) وهو السكينة والوقار (ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد
بالركوع والسجود) فانهما من صلب الصلاة كما يعرف من حددها الشرعي ذات ركوع وسجود (بل تزيد
بالادب والسنن) الواردة في السنة وقال المصنف في المنقذ من الضلال وكان في الادوية أصولا هي
أركانها وزوايد هي مهماتها الشكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها كذلك السنن والنوافل
لتكميلات آثار أركان العبادات (فهذا تصريح بأن الايمان له وجود) في حدوداته (ثم بعد الوجود
يختلف حاله بالزيادة والنقصان) ويفهم منه ان الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات
والخفية لا يعنون ذلك والى هذا أشار المصنف فقال (فان قلت فلا شك) باق لم يندفع و (قائم في ان
التصديق) الذي هو مفهوم الايمان (كيف يزيد وينقص) ويتبع ويتجزأ (وهو خصلة واحدة)
والخصلة بالضم الحالة والخصلة يشير الى أنه بسيط وبساطته تقتضي عدم قبوله الزيادة والنقص (فأقول
اذا تركا المداهنة) أى المسألة والمصالحة (ولم نكثر) أى لم نبال (بتشبيب من تشب) أصل
التشبيب تهيج الشرى يقال شغب القوم وعليهم وبهم شغباً من باب نفع (وكشفنا الغطاء) أى السر عن
وجه المراد (ارتفع الاشكال) القائم في المسألة (فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه) الوجه
(الاول انه يطلق للتصديق) الجازم (بالقلب) وهو مفهوم لغوى كما تقدم (على سبيل الاعتقاد) أى بعقد
القلب عليه وهو معنى الجازم (و) على سبيل (التقليد) للغير ممن يعتد صلاحه (من غير) حصول
(كشف) له في سر من أسرار بل (و) من غير (انسراح صدر) لما يلقي اليه من الامور المتعلقة به
(وهو ايمان العوام) جمع عامة وهم ضد الخواص ولما كان ربما يظن من ذكر العوام ان المراد بهم
السوقة خاصة فاضرب على ذلك وقال (بل الخلق كلهم) فدخل فيهم المستغنون بالعلوم الظاهرة ممن لم
يكشف لهم من أسرار الحق شئ فهم كذلك بمنزلة العوام وايمانهم كما يمانهم بل ربما ان بعض السوقة اذا
ألقى اليه شئ من خواص الايمان يتلقاه بالاقبال عليه وهؤلاء بمنزلة انشأ في طباعهم من تحصيل
علومهم المحب والحسد والكبر وسائر المذام فلا يستقر في قلبه ما يلقى اليه حسبا ألفه من طبعه من مناقضة
ومنع ووردوا بطل كما تقدمت اليه الاشارة في أول الكتاب (الاخواص) من الناس المستثنون من
هؤلاء وهم الذين أقاض الله على قلوبهم بأنوار المعارف وحلاهم بحلية الوقار والسكينة وأفعم عليهم بأنواع
اللطائف وهذا السياق من المصنف يؤيد القائمين بحجة ايمان المقلد لوجود أصل التصديق عنده وقد
تقدم الكلام على هذه المسألة قريبا (وهذا الاعتقاد عقدة) أى بمنزلة عقدة (على القلب تارة يشتد
ويقوى وتارة تضعف ويسترخى) ثم ضرب له مثلا في الشاهد فقال (كالعقدة على الخيط مثلا) فانه
مشاهد فيه ذلك (ولا تستبعد) أي السامع (هذا) الذي ذكرته لك (واعتبر باليهودي وصلابته) أى
شدته (في عقيدته) البسيطة (التي لا يمكن نزوعها) واخراجها (منه بخوف) وتهديد (وتحذير) من
النكال به (ولا تخيل) وتصوير العقائد الحقة له (و) لا تجزو (وعظ) ونصيحة باللين والاستمالة (ولا
بتحقيق وبرهان) على تلك المسائل التي تلقى عليه (وكذلك) حال (النصراني والمبتدعة) من المعتزلة
والخوارج والرافضة وهذا مشاهدان حادثهم في العقائد الدينية (وفيهم من يمكن تشكيكه) أى ادخال
الشك عليه (بأدنى كلام) وأقرب ايهام (ويمكن استنزاله عن) عصم (اعتقاده بأدنى استمالة) وتخيل
(أو) أدنى (تخويف) وتهديد (مع انه غير شاك في عقده) أى فيما عقده بقلبه (كالاول) أى
كالصلب في عقيدته (ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم وزيادته) والتصميم في الامر المهي فيه (كما
يؤثر سقي الماء في نماء الاشجار ولذلك قال) الله (تعالى) في سورة براءة فأما الذين آمنوا (فراذلتهم ايمانا)

وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه في اوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور وادراك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك بل من يعتقد في اليتم معنى الرحمة اذا عمل بموجب اعتقاده فمصح رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكيده الرحمة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه عملاً مقبلاً أو ساجداً لغيره أحسن من قلبه بالتواضع عند اقدمه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها وسيأتي هذا في ربيع المنجيات والمهلكات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت وأعني بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء

أي السورة بزيادة العلم الحاصل من تدبرها وبانضمام الايمان بها وبما فيها الى ايمانهم (وقال تعالى) في سورة الفتح (ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم) وفي المدثر ويزداد الذين آمنوا إيماناً وفي آل عمران فآخشواهم فزادهم إيماناً وفي الأحزاب وما زادهم الايماناً وتسليماً (وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى) عنه (في بعض الاخبار الايمان يزيد وينقص) قال العراقي أخرجه ابن عدي في الكامل وأبو الشيخ في كتاب الثواب من حديث أبي هريرة وقال ابن عدي باطل فيه محمد بن أحمد بن حرب المحمدي يتعمد الكذب وهو عند ابن ماجه موقوف على أبي هريرة وابن عباس وأبي الدرداء اه قلت ونص القوت وروينا في حديث واثله بن الاسقع الايمان يزيد وينقص وروى ذلك عن جماعة من الصحابة لا تحصى كثرتهم اه وأخرجه ابن عدي في الكامل في ترجمة معروف بن عبد الله الحياط الدمشقي قال حدثنا واثله بلفظ الايمان قول وعمل يزيد وينقص ولا يكون قولاً بلا عمل ثم قال هو منكبر والجل فيه على معروف اه وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي في الحلية وهو عند الخاكم بلفظ ابن عدي الذي سقناه فالذي تحصل لنا من هذا انه رواه أربعة من الصحابة وظاهر سياق القوت يقتضي انه موقوف على واثله رضي الله عنهم وروى أبو اسحق الثعالبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى ابن فروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار (وذلك بتأثير الطاعات في القلب) ونقصه بعدم تأثيرها فيه بل بتأثير اصدادها وهي المعاصي (وهذا) المقام (لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه) أي تأمل فيها بالمراقبة (في أوقات المواظبة) أي الملازمة (على) أنواع (العبادة) من صلاة وصوم وتلاوة وغيرها (و) ذلك حصوله (في التجرد) أي الانفراد (لها) أي للعبادة (بحضور القلب) وانسراح الصدر (مع أوقات الفتور) أي الكسل والبطالة (وأدرك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاوقات) فتضح له حقائق الاحوال وتخل عنه عقدة الاشكال (حتى يزيد عقده) القابض (استعصاء) استفعال من العصيان (على من يريد حله) وتردعه (بالتشكيك) أي بادخال الشك عليه (بل من يعتقد في اليتم) وهو فاقد الالب (معنى الرحمة) أي رقة القلب (اذا عمل بموجب اعتقاده) بفتح الجيم (فمصح رأسه) من ورأته الى قدام كما ورد به حديث (وتلطف به أدرك من باطنه) وأحسن (تأكيده الرحمة) وجد في نفسه (تضاعفها بسبب) ذلك (العمل وكذلك معتقد اذا عمل بموجبه) بفتح الجيم (عملاً) مقبلاً (على غيره) أو ساجداً لغيره (أي خاضعاً على هيئة الساجد) (أحسن) أي أدرك في الحين (من قلبه بالتواضع عند اقدمه على الخدمة وهكذا) حال (جميع صفات القلب) الجيدة والذميمة (تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها) وينمها كما تنمو الشجرة بسقي المياه (وسياقي هذا) البحث (في ربيع المنجيات والمهلكات) لشدة تعلقها بها (عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر) وجه تعلق (الاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق عالم (الملك) بضم الميم (بالملكوت وأعني بالملك عالم الشهادة) من المحسوسات الطبيعية (المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب) المختص (المدرك بنور البصيرة والقلب) وما ينبعث منه (من عالم الملكوت) لانه مما يدرك بنور البصيرة (والاعضاء وأعمالها) الصادرة عنها (من عالم الملك) لانه مما يدرك بالحواس (وللطيف الارتباط ورقته بين العالمين) الملك والملكوت (انتهى) الحال (الى حد بعض الناس) من الذين يدعون المعرفة (اتحاداً أحدهما بالآخر وظن آخرون انه) لأصل لعالم الملكوت وقالوا (للعالم الايمان الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة) ولم يتعدوا عن طور جهلهم لعدم نور البصيرة (ومن أدرك الامرين) وفي ذلك (أدرك تعددهما) وانه كل منهما عالم مستقل بذاته (ثم) أدرك (ارتباطهما) مع

وأعمالها من عالم الملك ولطيف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حد ظن بعض الناس اتحاداً أحدهما بالآخر
وظن آخرون انه لا عالم الا عالم الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما

البعض (عبر عنه) بلسان المقال (وقال

رق الزجاج ورق التجر * وتشابه! وتشا كل الامر
فكأنما خمر ولا قدح * وكأنما قدح ولا خمر)

وقال المصنف في القسم الرابع من أواخر كتابه المقصد الاسنى وهو حاشية الكتاب استطرد فيها ذكر بعض كلمات الصوفية وما يرد عليها ويحاجب عنها فقال ومنها الاتحاد ثم ذكر كلاما طويلا في آخره وهذه منزلة قدم فان من ليس له قدم راسخ في المعتقدات ربما يميزه أحدهم عن الآخر فينظر الى كمال ذاته وقد تزين بماتلا لا فيه من حلية الحق فينظر انه هو فيقول أنا الحق وهو غلط غلط النصارى حيث رأوا ذلك في ذات عيسى عليه السلام فقالوا هو الاله بل غلط من ينظر في مرآة انطبعت فيها صورة متلونة فيظن ان تلك الصورة صورة المرآة وان ذلك اللون لون المرآة وهيئات بل المرآة في ذاتها لالون لها وشأنها قبول صور الالوان على وجهه يتخيل الى الناظرين الى ظاهرا الامور ان ذلك هو صورة المرآة حقا حتى ان الصبي اذا رأى انسانا في المرآة ظن ان الانسان في المرآة فكذلك القلب خال عن الصور في نفسه وعن الهياكل وانما هياته قبول المعاني الهياكل والصور والحقائق فيما يحله يكون كالتحديق لانه تحقيقا ومن لا يعرف الزجاج والتجر اذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما فثارة لا خمر وثارة يقول لازجاجة كما عبر عنه الشاعر حيث قال وساق البيتين المذكورين وقال في مشكاة الانوار مانعه ولا يبعدان يفجأ الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط فيظن ان الصورة التي ترى في المرآة هي صورة المرآة متحدة بها ويرى الخمر في الزجاج فيظن ان التجر لون الزجاج فاذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه استغرقه فقال وساق البيتين المذكورين ثم قال وفرق بين ان يقول الخمر قدح وبين ان يقول كانه القدح وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحالة فناء بل فناء الفناء اه (ولنرجع الى المقصود فان هذا) الذي ذكرناه (اعتراض) أى كلام معترض بين كلامين (خارج عن علم المعاملة) الذي نحن بصدده (ولكن بين العلمين أيضا اتصال وارتباط) كما بين العلمين (فلذلك ترى علوم المكاشفة) لسطوعها (تتسلق) أى تتطلع بخفية (كل ساعة الى علوم المعاملة الى ان يكف) أى يحبس (عنها بالتكليف) الشديد (فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق) بفتح الجيم (ولهذا قال على كرم الله وجهه ان الايمان ليبدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليبدو ونكتة سوداء فاذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك الختم وتلا بلا ران على قلوبهم الآية) هكذا أو رده صاحب القوت في باب الاستثناء في الايمان الاله قال ان الايمان يبدو وان النفاق يبدو من غير لام فيهما وقال فاذا انتهك المحارم العبد وفيه فذلك هو الختم ثم قرأ كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون و يروى بوجه آخر قال ان الايمان يبدو ولمطة بيضاء في القلب فكما ازداد الايمان عظما ازداد ذلك البياض فاذا استكمل الايمان ابيض القلب كله وان النفاق يبدو ولمطة سوداء فكما ازداد النفاق عظما ازداد ذلك السواد فاذا استكمل النفاق اسود القلب كله وأيم الله لو شققتهم عن قلب مؤمن لوجدتموه أبيض ولو شققتهم عن قلب منافق لوجدتموه اسود قال السيوطي في الجامع الكبير هكذا أخرجه ابن المبارك في الزهد وابن أبي شيبة في المصنف وأبو عبيد في الغريب ورسته في الايمان والبيهقي واللالسكاني في السنة والاصمغاني في الحجة قلت ومن طريق أبي عبيد أخرجه اللالسكاني في كتاب السنة مختصرا وساق سنده من طريق دعلج بن أجد حدثنا علي بن عبد العزيز قال قال أبو عبيد فذكره وقال الاصمغاني مثل النكتة أو نحوها وفي كتاب الحلية في ترجمة حذيفة بمعنى ما ورد عن علي رضي الله عنهما (الاطلاق الثاني ان يراد به) أى الايمان (التصديق) الجازم (والعمل جميعا) فالاول مفهوم الايمان والثاني مفهوم الاسلام وهذا التغاير في المفهومين لا يورث انفكاك

عبر عنه فقال رق الزجاج ورق التجر
الخمر وتشابه! وتشا كل الامر
فكأنما خمر ولا قدح
وكأنما قدح ولا خمر
ولنرجع الى المقصود فان
هذا العالم خارج عن علم
المعاملة ولكن بين العلمين
أيضا اتصال وارتباط فلذلك
ترى علوم المكاشفة تتسلق
كل ساعة على علوم المعاملة
الى ان تنكشف عنها
بالتكليف فهذه اوجه
زيادة الايمان بالطاعة
بموجب هذا الاطلاق
ولهذا قال على كرم الله
وجهه ان الايمان ليبدو
لمعة بيضاء فاذا عمل العبد
الصالحات نمت فزادت حتى
يبيض القلب كله وان
النفاق ليبدو ونكتة سوداء
فاذا انتهك الحرمات نمت
وزادت حتى يسود القلب
كله فيطبع عليه فذلك
هو الختم وتلا قوله تعالى
كلا بل ران على قلوبهم
الآية* (الاطلاق الثاني)*
أن يراد به التصديق
والعمل جميعا

أحدهما عن الآخر في الحكم فهما متحدان في اعتبار الصدق وهل اطلاق الايمان على العمل يكون حقيقة أو مجازاً فنظر الى ان الاعمال تكون من الايمان جعله مجازاً وأما على القول بأنه مركب من التصديق والعمل فيكون حقيقة (كما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون باباً) قال العراقي وذكره بعد هذا فزاد فيه أدناها ما طاعة الأذى عن الطريق البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة الايمان بضع وسبعون شعبة زاد مسلم في روايته فافضلها قول لاله الا الله وأدناها فذكره ورواه بلفظ المصنف الترمذي وصححه اهـ قلت أخرجه البخاري في أول صحيحه عن المسندي عن أبي عامر العقدي عن سليمان ابن بلال عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة رفعه الايمان بضع وستون شعبة والحياة شعبة من الايمان ورواه مسلم من طريق سهيل بن أبي صالح عن عبد الله بن دينار بضع وستون أو بضع وسبعون على الشك وعند أبي داود والترمذي والنسائي من طريقه بضع وسبعون من غير شك ورجح البيهقي رواية البخاري بعدم شك سليمان وعورض بوقوع الشك عنه عند أبي عوانة ورجح لانه المتيقن وما عداه مشكوك فيه وعند ابن عدي في الكامل من رواية ثابت بن محمد عن الثوري عن أبي الزبير عن جابر بلفظ بضع وستون (وكما قال صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني) تقدم الكلام عليه قريباً والرواية حين يزني وهو مؤمن (وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان) أي مفهومه سواء على الركنية أو على وجه التكميل (لم يخف) على المتأمل (زيادته) أي العمل (ونقصانه) وهل يؤثر في زيادة الايمان الذي هو مجرد التصديق الجازم (وهذا فيه نظر) لان هذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات والمعاصي اليه (وقد أشرنا الى انه يؤثر فيه) وانه لا مانع من ذلك عقلاً والله أعلم (الاطلاق الثالث ان يراد به) أي بالايمان (التصديق اليقيني) أي اليقين الذي هو مضمون التصديق وهو أخص من التصديق لكونه (على سبيل الكشف) برفع الساتر واطلاع ما وراء الحجاب (واتساعه لما يرد عليه) (والمشاهدة بنور البصيرة) وجوداً وشهوداً (وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة) واليه الاشارة في قول علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما زدت يقيناً (ولكن أقول الامر اليقيني الذي لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس اليه) أي سكونها واستقرارها (فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين) من العدد (أكثر من الواحد كطمأنينة اليقين الى ان العالم مصنوع حادث وان كان لا شك في واحد منهما فان اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها وقد تعرضنا لهذا) البحث (في فضل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة) وتكاملاً على ما يناسب المقام (فلا حاجة الى الاعداد) والتكرار وهذا يدل على تفاوت نفس الذات ومنع الحنفية هذا وقالوا هو تفاوت بأمور زائدة عليها وعليه روى قول أبي حنيفة انه قال أقول ايماناً كإيمان جبريل ولا أقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا أحد يسوي بين ايمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء بل يتفاوت بأمور زائدة وقالوا ما يظن من ان القطع يتفاوت قوة انما هو راجع الى جلالة وظهوره وانكشافه فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم في حكمنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبارانه اذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر وهو الواحد نصف الاثنين خصوصاً مع غيبة النظر عن ترتيب مقدمات حدوث العالم عن الذهن فيخيل ان الجزم بان الواحد نصف الاثنين أقوى وليس كذلك انما هو أجلي عند العقل فهم ومن وافقهم بمنعون ثبوت ماهية المشكك ويقولون ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضاً لها خارجاً عنها لا ماهية له ولا جزءاً ماهية لا متنازع اختلاف الماهية واختلاف جزئها ولو سلموا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة فقد يكون بالاولوية وبالقدم والتأخر ولو سلموا ان ماهية التفاوت

كما قال صلى الله عليه وسلم
الايمان بضع وسبعون باباً
وكما قال صلى الله عليه وسلم
لا يزني الزاني حين يزني وهو
مؤمن وإذا دخل العمل في
مقتضى لفظ الايمان لم يخف
زيادته ونقصانه وهل يؤثر
ذلك في زيادة الايمان الذي
هو مجرد التصديق هذا فيه
نظر وقد أشرنا الى انه يؤثر
فيه* (الاطلاق الثالث)*
أن يراد به التصديق
اليقيني على سبيل الكشف
واتساع الصدر والمشاهدة
بنور البصيرة وهذا أبعد
الاقسام عن قبول الزيادة
ولكني أقول الامر اليقيني
الذي لا شك فيه يختلف
طمأنينة النفس اليه
فليس طمأنينة النفس الى
ان الاثنين أكثر من الواحد
كطمأنينة اليقين الى ان العالم
مصنوع حادث وان كان
لا شك في واحد منهما فان
اليقينيات تختلف في درجات
الايضاح ودرجات طمأنينة
النفس اليها وقد تعرضنا
لهذا في فصل اليقين من
كتاب العلم في باب علامات
علماء الآخرة فلا حاجة الى
الاعادة

في افراد المشكك شدة كسدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى البياض الكائن في العاج مأخوذ من ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل لا يسلون ان ماهية اليقين منه اعدم دليل بوجه ولو سلموا ان ماهية اليقين تتفاوت لا يسلون انه يتفاوت بمقدمات الماهية بل بغيرها من الامور الخارجة عنها العارضة لها وقد اجابوا عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة ان الايمان يتفاوت باسراق نوره في القلب وزيادة ثمراته فان كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين القائلين والنافين اذ يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التي اتفقوا على ثبوت التفاوت به ازيادة ونقصان اهل هي داخلية في مقدمات حقيقة اليقين أو خارجة عنها فقد حصل الاتفاق من الفريقين على ثبوت التفاوت فيه بأمر معين والخلاف في خصوص نسبته الى تلك الماهية وان كان زيادة اشراقه غير زيادة فالخلاف ثابت من الامور الخارجة عن الماهية التي ثبت بها والى هذا اشار الامام في الارشاد حيث قال في جواب سؤال نبي من الانبياء عليهم السلام يفضل من عداه في الايمان باستمرار تصديقه لاستمرار مشاهدته الموجب للتصديق والجلال والكمال بعين البصيرة بخلاف غيره حيث يعرب عنه ويحضر فيثبت للنبي وأكبر المؤمنين أعداداً من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها فاستمرار حضور الحزم قد يخال زيادة قوة في ذاته وليس اياه أو اياه وليس داخلها اه (وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق) صحيح (وكيف لا) يكون ذلك (وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه (وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار) مكان مثقال ذرة قال العراقي متفق عليه من حديث أبي سعيد اه (فأى معنى لاختلاف مقدارهما ان كان ما في القلب لا يتفاوت) قد وقع في البخاري مثقال حبة من خردل كما تقدم وفي بعض الروايات وزنبرة وفي أخرى مقدار شعيرة فاختلقت المقادير وهو على التمثيل ليكون عياراً في المعرفة لافي الوزن حقيقة لان الخير أو الايمان ليس يحسم فيحصره الوزن والكيل لكن ما يشكل من المعقول قد يرد الى عيار محسوس ليفهم ويشبهه ليعلم وفيه أقوال اخذ كرها شراح الصحيح (تنبيه) * وجدت بخط بعض المحصلين مانعه قال الامام البحث في زيادة الايمان ونقصانه لفظي لانه ان كان المراد بالايمان التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما فالطاعات مكملية للتصديق فكما قام من الدليل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً الى أصل الايمان الذي هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف الى الكامل وهو المقرون بالعمل وقال بعضهم يقبلهما سواء كان عبارة عن التصديق مع الاعمال وهو ظاهر أو بمعنى التصديق وحده لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم وهو قابل للقوة والضعف اه وقال شارح الحاجبية الايمان قد يطلق على ما هو الاساس في النجاة وعلى الكامل المنجى بلا خلاف اه وبخط بعض المحصلين قال العلامة الشمس محمد البكري حيث أطلق أصحابنا ان الايمان لا يزيد ولا ينقص فرادهم القلب الذي هو الاصل في النجاة ومن قال يزيد وينقص أراد به الكامل اه قلت وهو حسن ولكن ما أعجبني تسمية القسم الاخير بالكامل فانه يستدعي ان يكون مقابله ناقصاً وهو وان كان صحيحاً في نفس الامر لكن التعبير غير حسن والاولى ان يعبر عنه بالايمان الشرعي كما وقع في عبارات بعض المحققين وكونه يزيد وينقص قوة وضعفاً جلاً وتفصيلاً وتعددًا بحسب تعدد المؤمن به هو قول المحققين من الاشاعرة وارتضاه النووي وعزاه السعد في شرح العقائد لبعض المحققين وقال في المواقف انه الحق ولكن قد سبق جواب الحنفية وانهم لم يرتضوا ذلك وسبق الكلام في القوة والضعف فراجعه * استطراد * ومن أجوبة الحنفية عن الايات الدالة على الزيادة ونحوها انها محمولة على انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص فكان يزيد بزيادة الموقن به وهو لا يتصور في غير عصره صلى الله عليه وسلم وهذا الجواب مروي عن أبي حنيفة وهو بعينه مروي عن ابن عباس ففي الكشف عنه ان أول ما أتاهم به

وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار فاي معنى لاختلاف مقدارهما ان كان ما في القلب لا يتفاوت

النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الجهاد ثم الحج فازدادوا
 إيماناً على إيمانهم اهـ ويوجد في أكثر نسخ الكشاف تقديم الحج على الجهاد وهو سبق قلم إذا الجهاد
 فرض قبل الحج بخلاف قال ملا على وحاصل كلام الامام ان الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان
 به وهذا مما لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم اهـ و يشرح لذلك قوله تعالى اليوم اكملت لكم
 دينكم الآية فان هذه الآية نزلت بعد نزول أحكام الحلال والحرام والاكمال اتمام الشيء الذي بعضه
 متبع من بعض لا يقال لما كان له بعد ولا لما كان به نقص وانما يقال اكمل لما كان بعضه قبل بعض
 فاذا وجد جميعه قبل اكمل وتم وهذا هو حقيقة هذه الحكمة ولما كان إيمانهم بتوحيد الله تعالى قد سبق
 وأنزل الله الفرائض شيئاً بعد شيء وكان الاكمال من الدين دل على أن بعضه متعلق ببعض الى يوم اكمله
 فصارت زيادة الايمان من هذا الوجه وبه تعلم اندفاع ما قيل في الرد عليهم بان الاطلاع على تفاصيل
 الفرائض يمكن في غير عصره صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالاً فمما علم اجمالاً وتفصيلاً فمما علم
 تفصيلاً ولا تخفاء في أن التفصيلي أزيد بل اكمل وحاصل الدفع أن تلك التفاصيل لما كان الايمان بها
 يومئذ اجمالاً قبل الاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط
 بخلاف ما في عصره عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق لكل ما جاء به النبي من عند
 الله فكما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق به لاحتماله وأما قوله ولا تخفاء في أن التفصيلي أزيد
 بل اكمل فكونه أزيد ممنوع وأما كونه اكمل فسلم الا انه غير مفيد فتأمل * تكميل * ومما استدل
 به على قبول التصديق اليقيني الزيادة قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي
 ووجه الدلالة أن عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين وروى عن سعيد بن جبير في معناه أي
 يزداد يقيني وعن مجاهد لا يزداد إيماناً الى إيمانى فان قيل ان سيدنا ابراهيم عليه السلام من أعلى الخلق
 مرتبة في الايمان فكيف طاب ما يطمئن به قلبه قلنا الآية مؤولة والمراد به زيادة الاطمئنان أو انه
 عليه السلام طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي الذي بداهته سبب وقوع
 الاحساس به وحاصله انه لما قطع بالقدرة على الاحياء اشتاق الى مشاهدة كيفية هذا الامر العجيب
 الذي حزم بشبوته ومثله ابن الهمام بمن قطع بوجود دمشق وما فيها من بساطين وأنهار فزار عته بنفسه
 في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل منهاها وكذا شأنها في كل مطلوب مع
 العلم بوجود دمشق اذا فرض القطع بشبوته قال ابن أبي شريف بشرح هذا التأويل الى أن المطلوب
 من ذلك القول هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر
 عليه العزيز بن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة
 للعلم البديهي بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم * (غريبة) * روى الفقيه أبو الليث السمرقندي في
 تفسيره عند قوله تعالى واذا ما أنزلت سورة فمهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً فقال حدثنا محمد بن
 الفضل حدثنا فارس بن مردويه حدثنا محمد بن الفضل حدثنا يحيى بن عيسى حدثنا أبو مطيع عن
 حماد بن سلمة عن أبي المخرم عن أبي هريرة رضي الله عنه جاء وفد ثقيف الى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقالوا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص فقال لا الايمان مكمل في القلب زيادته ونقصانه كفر
 فقال شارح الطحاوية سئل شيخنا العماد بن كثير عن هذا الحديث فأجاب بان الاسناد من أبي الليث
 الى أبي مطيع مجهولون لا يعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة وأما أبو مطيع فهو الحكيم بن
 عبد الله بن مسلمة البخني ضعفه أحمد ويحيى والفلاس البخاري وأبو داود والنسائي وأبو حاتم الرازي
 وأبو حاتم البستي والعقيلي وابن عدي والدارقطني وغيرهم وأما أبو مخرم الراوي عن أبي هريرة اسمه
 يزيد بن سفيان فقد ضعفه غير واحد وتركه شعبة بن الجراح وقال النسائي متروك وقد اتهمه شعبة

* (مسئلة) *

فان قلت ما وجه قول السلف
 انا مؤمن ان شاء الله
 والاستثناء شك والشك في
 الايمان كفر وقد كانوا
 كلهم يمتنعون عن جزم
 الجواب بالايمان ويحترزون
 عنه فقال سفيان الثوري
 رحمه الله من قال انا مؤمن
 عند الله فهو من الكذابين
 ومن قال انا مؤمن حقا
 فهو بدعة فكيف يكون
 كاذبا وهو يعلم انه مؤمن
 في نفسه ومن كان مؤمنا
 في نفسه كان مؤمنا عند
 الله كما ان من كان طويلا
 وسخيا في نفسه وعلم ذلك
 كان كذلك عند الله وكذا
 من كان مسرورا أو خزيئا
 أو سميعا أو بصيرا ولو قيل
 للانسان هل أنت حيوان
 لم يحسن أن يقول أنا
 حيوان ان شاء الله ولما
 قال سفيان ذلك قيل له فما
 ذانقول قال قولوا آمنا
 بالله وما أنزل إلينا وأمر
 فرق بين أن يقول آمنا بالله
 وما أنزل إلينا وبين أن
 يقول أنا مؤمن وقيل
 للحسن أمؤمن أنت فقال
 ان شاء الله فقيل له لم تستثنى
 يا أبا سعيد في الايمان فقال
 أخاف أن أقول نعم فيقول
 الله سبحانه كذبت يا حسن
 فتحق على السكامة

بالوضع حيث قال لو أعطوه فليسأحدثهم سبعين حديثا اهـ (مسئلة) وهي آخر المسائل الثلاث فان
 قلت ما وجه قول السلف (رحمهم الله تعالى) انا مؤمن ان شاء الله والمراد بالسلف من الصحابة والتابعين
 ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية وهو قول سفيان
 الثوري وكان صاحبه محمد بن يوسف الفريابي مقيما بعسقلان فشهر ذلك في الشام عنه وأخذ عنه
 عثمان بن مرزوق فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرازقة في الديار المصرية الاستثناء في كل شيء
 وهو بدعة وضلال أعنى ما زادوه وأما الأصل وهو انا مؤمن ان شاء الله فهو صحيح كذا ذكره التقي
 السبكي في رسالة له مستقلة في هذه المسئلة ورأيت بخط المذکور في آخر تلك الرسالة ما نصه ومن قال
 بالاستثناء عبد الله بن مسعود واختلف في رجوعه عنه وعمر بن الخطاب في بعض روايته وعائشة قالت
 أنتم المؤمنون ان شاء الله تعالى ومن بعدهم الحسن وابن سيرين وطاوس وابراهيم النخعي وأبو وائل
 ومنصور ومغيرة وابن مقسم والاعمش وليث بن أبي أسلم وعطاء بن السائب وعمارة بن القعقاع والعلاء
 ابن المسيب واسماعيل بن أبي خالد وابن شبرمة وسفيان الثوري وحزرة الزيات وعلقمة واسحق بن
 راهويه وابن عيينة وحجاج بن زيد والنضر بن شميل وزيد بن زريع والشافعي وأحمد بن حنبل
 ويحيى بن سعيد القطان وأبو يحيى صاحب الحسن والآجري وأبو الجحري سعيد بن فيروز والضحك
 وزيد بن أبي زياد ومحمد بن خليفة ومعمر وجري بن عبد الجيد وابن المبارك ومالك والاوزاعي وسعيد
 ابن عبد العزيز وابن مهدي وأبو ثور وأبو سعيد بن الأعرابي رحمهم الله تعالى هكذا رأيت بخطه إلا
 أني بينهم كما ترى على ترتيب الطبقات في الغالب وقد وجدت جماعة أخرى من أضراب هؤلاء في كتاب
 السنة للالبكائي فن الصحابة على بن أبي طالب ومن المخالفين لهم ابن أبي مليكة وسليمان بن بريدة وعطاء
 ابن يسار وعبد الرحمن والد العلاء وبكير الطائي وميسرة وغيرهم (و) لا يخفى ان (الاستثناء) في الايمان
 (شك) لان وضع الاستثناء في اللغة دخوله على المحتمل الذي يقال انه الشك فيتم ادراك الالذهان هذا
 الشك في أصل التصديق الواجب عليه (والشك في الايمان كفر) بالاتفاق (وقد كانوا كلهم يمتنعون
 عن جزم الجواب بالايمان ويحترزون عنه فقال سفيان) بن سعيد (الثوري) تقدمت ترجمته (من
 قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقا فهو بدعة) هكذا أورده صاحب
 القوت الا انه قال ومن قال أنا مؤمن فهو مبتدع وبعده زيادة ذكرها المصنف بعد قريبا (فكيف
 يكون كاذبا وهو يعلم انه مؤمن في نفسه ومن كان مؤمنا في نفسه كان مؤمنا عند الله) لا محالة (كما أن
 من كان طويلا) في قامته (أو سخيا) جوادا كل ذلك (في نفسه وعلم ذلك) من نفسه (كان كذلك عند
 الله وكذا من كان مسرورا أو خزيئا أو سميعا أو بصيرا) أو موصوفا بأي صفة كانت (ولو قيل للانسان
 هل أنت حيوان لم يحسن) منه (أن يقول) في الجواب (أنا حيوان ان شاء الله) فانه لا معنى للاستثناء
 في هذا (ولما قال سفيان) الثوري (ذلك) أي القول الذي تقدم (قيل له فاذا نقول قال قولوا آمنا
 بالله وما أنزل إلينا) وما أنزل إلى ابراهيم الآية هكذا أورده صاحب القوت متصلا بكلامه الذي مضى
 أنفا وأخرج اللالكائي في كتاب السنة من طريق حجاج بن زيد عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين
 اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى ابراهيم واسماعيل واسحق (وأي
 فرق بين أن يقول آمنا وبين أن يقول انا مؤمن) فان في الظاهر لا فرق بينهما (وقيل للحسن) بن سعيد
 البصري سيد التابعين تقدمت ترجمته (أمؤمن أنت فقال) في جوابه (ان شاء الله فقيل تستثنى يا أبا
 سعيد في الايمان) مع جلالة قدرك وسعة علمك (فقال أخاف أن أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت
 فتحق على السكامة) أي كلمة العذاب هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال فيقول ربي كذبت
 وأخرج اللالكائي في السنة من طريق حجاج بن زيد سمعت هشاما يقول كان الحسن ومحمد يقولان مسلم

ويهابان مؤمن اه (وكان) الحسن (يقول ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكره ففقتني وقال اذهب لا قبلت لك عملا فانا عمل في غير معمل) هكذا أورده صاحب القوت متصلا بما سبق والمقت أشد الغضب والمعمل موضع العمل (وقال ابراهيم) بن يزيد النخعي فقيه الكوفة وليس هو بابن أدهم كما ظنه بعض من لا خبرة له بمراجعة الاصول (إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لا اله الا الله) محمد رسول الله هكذا أورده صاحب القوت قال وروى عن الثوري عن الحسن بن عبد الله عن ابراهيم النخعي فذكره (وقال) سفيان (مرة) في الجواب (قل أنا لا أشك في الايمان وسؤالك اياي بدعة) هكذا أورده صاحب القوت وزاد بعده فقال وقال بعضهم إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر قلت وهذا القول أخرجه اللالكائي في السنة من طريق أحمد بن حنبل حدثنا عبد الرحمن حدثنا سفيان عن محمل قال قال لي ابراهيم إذا قيل لك أمؤمن فقل آمنا بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر أن المراد بالبعض في قول صاحب القوت هو ابراهيم وقد رواه أيضا بهذا الاسناد عن سفيان عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه مثله وقال صاحب القوت وكان جماعة من أهل العلم يرون السؤال عن قولهم أمؤمن أنت بدعة قلت والمراد به أحمد بن حنبل كما صرح به اللالكائي (وفيل لعلمة) بن قيس فقيه الكوفة (أمؤمن أنت فقال أرجوان شاء الله) أخرجه صاحب القوت من طريق منصور عن ابراهيم قال سئل علقمة فذكره الا انه قال أرجو ذلك ان شاء الله (وقال) سفيان (الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عند الله تعالى) هكذا أورده صاحب القوت بلفظ وكان الثوري يقول وأخرج اللالكائي في السنة من طريق أبي سعيد الأشج حدثنا أبو أسامة قال قال لي الثوري وأنا وهو في بيته مالنا ثالث نحن مؤمنون والناس عندنا مؤمنون ولم يكن هذا أفعال من مضى وأخرج من طريق عبد الرزاق قال قال سفيان نحن مؤمنون عند أنفسنا فاما عند الله فمأندري ما حالنا وفي القوت وقال بعض العلماء أنا مؤمن بالايمان غير شك فيه ولا أدري أنا ممن قال الله تعالى فيهم أولئك هم المؤمنون حقا أم لا وقال منصور بن راذان كان الرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سئل أمؤمن أنت قال أنا مؤمن ان شاء الله وقال أبو وائل قال رجل لابن مسعود لقيت ربكا فقالوا نحن المؤمنون حقا فقال ألقوا نحن من أهل الجنة قلت وهذا أخرجه اللالكائي من طريق عن الأعشى عن أبي وائل ومن طريق يحيى بن سعيد عن شعبة عن سلمة بن كهيل عن ابراهيم عن علقمة قال قال رجل عند ابن مسعود اني مؤمن قال قل اني في الجنة ولكن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ومن طريق معاوية عن أبي اسحق قال سألت الازاعي قلت أترى أن يشهد الرجل على نفسه انه مؤمن قال ومن يقول هذا قلت كيف يقول قال يقول أرجو ولكنهم المسلمون ولكن مأندري ما يصنع الله بهم (فما معنى هذه الاستثناءات) في كلام السلف (فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله) في تصحيحه (أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لافي أصل الايمان) أي للشك في ثبوت التصديق الجازم في القلب بحال الكمال والايمان كان الايمان منفيا لان الشك في ثبوته في الحال كفر (ولكن في خاتمته) أي في ابقائه الى الوفاة عليه (وجهان) منها (لا يستندان الى الشك الوجه الاول لا يستند الى معارضة الشك) وهو (الاحتراز من الجزم) به (خليفة ما فيه من تركية النفس) لاعلى وجه الشك والارتباب في اليقين ولا معنى للشك في التصديق فن قال أنا مؤمن حقا فقد تركى نفسه وعصى ربه عز وجل لانه (قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم) هو أعلم بمن اتقى فقد نهى فيه عن تركية النفس وعرض المزكى نفسه للكذب (وقال) تعالى (ألم تر الى الذين يزكوا أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب) أشار الى أن المزكى نفسه يعرضها للكذب فأشار بالآية الاولى الى التزكية وبالثانية الى ما يعرض من التزكية (و) من هنا

وكان يقول ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكره ففقتني وقال اذهب لا قبلت لك عملا فانا عمل في غير معمل وقال ابراهيم بن أدهم إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لا اله الا الله وقال مرة قل أنا لا أشك في الايمان وسؤالك اياي بدعة وقيل لعلمة أمؤمن أنت قال أرجوان شاء الله وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عند الله تعالى فمأندري ما نحن الاستثناءات فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لافي أصل الايمان ولكن في خاتمته أو كماله ووجهان لا يستندان الى الشك الوجه الاول الذي لا يستند الى معارضة الشك الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه من تركية النفس قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم وقال ألم تر الى الذين يزكوا أنفسهم وقال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب

وقيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء على نفسه
فقال ثناء المرء على نفسه
والإيمان من أعلى صفات
المجد والجزم به تركية
مطلقة وصيغة الاستثناء
كأنها نقل من عرف
التركية كما يقال للإنسان
أنت طبيب أوفقيه أو
مفسر فيقول نعم إن شاء الله
لا في معرض التشكيك
ولكن لإخراج نفسه عن
تركية نفسه فالصيغة صيغة
الترديد والتضعيف لنفس
الخبر ومعناه التضعيف
اللازم من لوازم الخبر وهو
التركية وبهذا التأويل
لوسئل عن وصف ذم لم
يحسن الاستثناء * الوجه
الثاني التأدب بذكر الله
تعالى في كل حال وأحواله
الأمور كلها إلى مشيئة الله
سبحانه فقد أدب الله سبحانه
نبيه صلى الله عليه وسلم
فقال تعالى ولا تقولن لشيء
إني فاعل ذلك غدا إلا أن
يشاء الله ثم لم يقتصر على
ذلك فيما لا يشك فيه بل
قال تعالى لتدخلن المسجد
الحرام إن شاء الله آمنين
مخلفين رؤسكم ومقصرين
وكان الله سبحانه عالما بأنهم
يدخلون لا محالة وأنه شاء
ولكن المقصود تعليمه ذلك
فتأدب رسول الله صلى الله
عليه وسلم في كل ما كان يخبر
عنه معلوما كان أو
مشكوكا حتى قال

(قيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء) وفي بعض النسخ الإنسان (على نفسه) وهو التركية
ولقائل أن يقول وأي تركية للنفس في قوله أنا مؤمن حقا فأشار المصنف إلى جوابه فقال (والإيمان
من أعلى صفات المجد) وأنفر ما يتحلى به (والجزم به) لنفسه بالحقيقة (تركية مطلقة) لأنه نسب إلى
نفسه أعلى صفات المجد (وصيغة الاستثناء) وهي إن شاء الله (كأنها نقل من عرف التركية) هكذا
في النسخ وهو المعتمد وهذا (كما يقال للإنسان أنت طبيب أوفقيه أو مفسر) أو يحدث أو صوفي أو
غير ذلك من هذا الضرب (فيقول نعم إن شاء الله) فقوله هذا (لا في معرض التشكيك) بالشدة
والضعف بأن يكرر بعض ما ذكر أكثر وأشد من بعض (ولكن لإخراج نفسه عن تركية نفسه)
الثناء عليها (فالصيغة صيغة الترديد) إذ موضوع إن في اللغة دخولها على المحتمل الذي هو الشك في
قول (و) هو يلزم منه (التضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التركية
وبهذا التأويل) الذي حققناه (لوسئل) رجل (عن وصف ذم) كان يقول له أنت جاهل أو أحمق
أو بليد (لم يحسن الاستثناء) في الجواب وحاصل هذا الوجه أن الاستثناء يراد به التبري عن تركية
النفس ولا عجب بالحال وقد دفعه الحنفية بأن الأولى تركه لما أنه يوهم الشك على ما ذكره شارح
العقائد وحكموا ببطلان هذا القول وقالوا ذلك لا يصح كما لا يصح قول القائل أنا حي إن شاء الله وأنا
رجل إن شاء الله وقال صاحب التعديل هو صريح في الشك في الحال وهو لا يستعمل في المحقق في الحال
حيث لا يقال أنا شاب إن شاء الله ولعلمائنا الحنفية في هذا البحث كلام طويل تركته لما في أكثره
من نسبة التكفير والتضليل والتعريم إلى قائله فلم أستحسن إيراد ما قد أطبق السلف على التكلام به
فكيف ينسبون إلى شيء مما ذكرهم وسائطنا إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ومن غلوهم
وتشديداتهم سموهم مستثنية شكية وبنوا على ذلك أنه لا يصلي خلف شاك في إيمانه وأرادوا به ذلك
هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخري منهم إذا حقق البحث معه رجع إلى أمر لفظي
وما أراد به من هذه المسئلة يرجع إلى ما اعتقدوه من يقول هذه المقالة وهو بريء مما أراوه به
والأئمة المتقدمون من أصحابنا لم يبلغنا عنهم ذلك وامامنا الأعظم رضى الله عنه وإن كان قد نقل عنه
الإنكار في هذه القولة لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه ولئن سلمنا قولهم من التكفير
والتضليل فكيف يفعلون في عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وإبراهيم النخعي وعائشة وهؤلاء أصول
المذهب وقد ذهبوا إلى ما ذهب إليه غيرهم من السلف فالأولى كف الكلام في ذلك الاعتدال الضرورة
مع كمال مراعاة الأدب والاحترام للمشايخ القائلين بهذه القولة وعدم نسبتهم إلى شيء من الضلال
والابتداع فضلا عن الكفر فهذا الخلاف لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من
ذلك وبالله التوفيق (الوجه الثاني) في جواز الاستثناء المخرج على غير وجه الشك وهو التبرك
(التأدب بذكر الله) تعالى (في كل حال) ليكون هذه الجملة مشتملة على ذكر اسم الذات (وأحواله
الأمور كلها إلى مشيئة الله سبحانه) فهو تعالى ما شاء فعل ولا يستل عما يفعل (فقد أدب الله سبحانه
نبيه صلى الله عليه وسلم فقال) مخاطبته (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) واذكر
ربك إذا نسيت أي الاستثناء والمعنى فاستثن إذا ذكرت فتأدب صلى الله عليه وسلم بذلك أحسن الأدب
وكان يستثنى في الشيء يقع لا محالة كذا في القوت (ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال) وهو
أصدق القائلين معلما لعباده الاستثناء (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين مخلفين رؤسكم
ومقصرين) لا تخافون (وكان الله سبحانه عالما) بعلمه القديم الأزلي (بأنهم يدخلون) مكة كما وصف
(لا محالة وأنه شاء) كذا (ولكن المقصود تعليمه ذلك) لتعلم أمته منه (فتأدب رسول الله صلى الله
عليه وسلم) أحسن الأدب فكان يستثنى (في كل ما كان يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر (أي مقبرة المدينة وانما جمعها باعتبار ما حولها) (السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون) ونص القوت تكبير السلام وقال العراقي أخرجه مسلم عن أبي هريرة أنه قلت روى لك من حديث أبي هريرة وعائشة وأنس وبريدة بن الحصيب رضي الله عنه أما حديث أبي هريرة فأخرجه مسلم واللالكاثي من طريق مالك واللالكاثي وحده من طريق اسمعيل بن علية كلاهما عن روح بن القاسم عن العلاء عن أبيه عنه بإلفظ خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المقبرة فسلم على أهلها فقال سلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون ولفظ الحديث لابن علية وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم واللالكاثي من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نمر عن عطاء بن يسار عنهما بإلفظ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج إلى البقيع فيقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا وإياكم غدا موجدون وأنا إن شاء الله بكم لاحقون اللهم اغفر لأهل بقيع الغرقد وأما حديث أنس فأخرجه اللالكاثي من طريق ابن أحمد الزبيدي عن كثير بن زيد عنه بإلفظ أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى البقيع فقال السلام عليكم وأنا بكم لاحقون إن شاء الله أسأل الله ربّي أن لا يجرمنا أحرك ولا يفتننا بعدكم وأما حديث بريرة بن الحصيب فأخرجه مسلم واللالكاثي من طريق سفيان واللالكاثي وحده من طريق شعبة كلاهما عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أتى على المقابر وفي حديث سفيان كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرجنا إلى المقابر يقول السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين زاد محمد بن بشار عن جرير بن عمار عن سفيان أنتم لناسلف ثم اتفقوا وأنا إن شاء الله بكم لاحقون نسأل الله لنا ولكم العافية وفي حديث ابن بشار سألت الله (والله بكم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب) الإلهي (ذكر الله تعالى) على كل حال خصوصاً عند رؤية المقابر والتفكير في أحوال الموتى والموت فانه أكد (وربط الأمور به) تعالى إشارة إلى تعليقه بالمشيئة (وهذه الصيغة دالة عليه) أي على التبرك والتأدب لكنه كما مستعمل وربط المستعمل بالشرط لا يستنكر (حتى صار يعرف الاستعمال) على السنة الناس (عبارة عن اظهار الرغبة والتمنى فاذا قيل لك ان فلان مات سريعاً) أو يقع سريعاً (فقول) في عقبه (ان شاء الله فيفهم منه رغبتك) في موته أو وقوعه في الهلاك (لا تشكك) كذلك (اذا قيل لك مثلاً فلان يزول مرضه ويصح) بدنه (فتقول ان شاء الله) فهو (بمعنى الرغبة) والتمنى (فقد صارت الكلمة معدولة) أي مصروفة (عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة فكذلك العدول إلى معنى التأدب لذكر الله تعالى) والتبرك به (كيف كان الامر) وحاصل هذا الوجه انهم خرجوا ان شاء الله ههنا إلى معنى آخر غير الشك وهو التبرك والتأدب واستدل عليه بالآيتين وحديث المقابر ومن أحسن ما يستشهد به هنا أخرجه البخاري عن أبي الهيثم عن شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال قال سليمان عليه السلام لا طوفن الليلة على تسعين امرأة كلهن تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فطاف عليهن جميعاً فلم تحمل منهن إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل والذي نفس محمد بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرساناً أجمعون وأخرجه مسلم كذلك من طريق أخرى نحوه ومنها ما أخرجه مسلم من طريق غندر عن شعبة عن محمد بن زياد سمعت أبا هريرة يحدث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لكل نبي دعوة دعاء في أمته فاستجيب له وإنّي أريد ان شاء الله أن أدخل دعوتي شفاعة لأمّتي يوم القيامة ومنها ما أخرجه اللالكاثي من طريق سعد بن اسحق بن كعب بن عجرة عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا صحابة ماتقولون في رجل قتل في سبيل الله قالوا الجنة قال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام رجلاً ذوا عدل فتألا لا نعلم الا خبراً قالوا الله ورسوله أعلم فقال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام رجلاً

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر السلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون والله بكم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب ذكر الله تعالى وربط الأمور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار يعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة والتمنى فاذا قيل لك ان فلان مات سريعاً فقول ان شاء الله فيفهم منه رغبتك لا تشكك واذا قيل لك فلان سيزول مرضه ويصح فتقول ان شاء الله بمعنى الرغبة فقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة وكذلك العدول إلى معنى التأدب لذكر الله تعالى كيف كان الامر

فقالا لانعلم الاشرأ فقالوا النار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد مذنب ورب غفور وفي القوت وقيل من قال افعل كذا ولم يقل ان شاء الله سأل الله عز وجل عن هذا القول يوم القيامة فان شاء عذبه وان شاء غفر له فكل ما ذكر مستقبل وربط المستقبل بالشرط غير مستنكر وانما يذكر ربط الحال بالشرط ووضع الحنفية قولهم للتبرك مع ظهوره في التشكيك والترديد وفي شرح المقاصد انه للتأديب بأحوال الامور الى مشيئة الله تعالى وهذا ليس فيه معنى الشك أصلا وانما هو كقوله لتدخلن المسجد الحرام الآية وكقوله عليه السلام تعلما اذا دخل المقابر قال السلام عليكم الحديث اهـ فمع المناقضة بين كلاميه تلفيق بين الاحوال المختلفة فان الاستثناء في الآية لا يصح أن يكون من قبيل احالة الامور الى المشيئة بل قيل انه للتبرك بذكر اسمه سبحانه أو للمبالغة في الاستثناء في الاخبار حتى في متحقق الوقوع على انه قد يقال التقدير لتدخلن جميعكم ان شاء الله لتأخر بعض المخاطبين من أهل الحديبية حيا أو ميتا عن فتح مكة أو معنى ان شاء الله اذا شاء الله وهو تأويل لطيف رد ما فيه من اشكال ضعيف أو الاستثناء عائد الى الامن لا الى الدخول أو هو تعليم للعباد وكذا الاستثناء في الحديث لا يصح أن يكون من باب احالة الامور الى المشيئة فان المحقق بالاموات محقق بلا شبهة بل هو محمول على تعاليم الامة لاحتمال تغيرهم في المال أو على ان المراد بقوله بكم خصوص أهل البتيع مثلا في البلاد وبه يظهر لك ما في كلام المصنف بتأمل تام * (تنبيه) * ما أجاب به الرنخسري عن قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من أن يكون الملك قد قاله فأثبتته قرآننا وان الرسول قاله فكلاهما باطل لانه جعل من القرآن ما هو غير كلام الله فيدخل في وعيد من قال ان هذا الاقول البشروا الله أعلم (الوجه الثالث) في صحة الاستثناء (ومستنده الشك ومعناه انما مؤمن حقا ان شاء الله) وهذا قد أشار اليه أبو منصور البغدادي في الاسماء والصفات فقال بعد ان نقل مذهب الاشعري مانعه وقد اعتبر بعض أصحاب الحديث فيه تفصيلا حسنا قال في وصف الايمان ايماني حق بلا استثناء واذا وصف نفسه فقال انا مؤمن ان شاء الله واعتبر بعضهم فيه تفصيلا أحسن منه فقال ما الفرق بين مؤمن بالله ومؤمن عند الله فقال انا مؤمن بالله حقا من غير استثناء والحق الاستثناء بالمؤمن عند الله فقال انا مؤمن عند الله ان شاء الله لان المؤمن عند الله هو الذي وعده الله سبحانه الجنة والثواب اهـ وقال صاحب القوت الاستثناء في الايمان سنة ماضية وفعل الائمة الراضية (اذ) الايمان مقامات والمؤمنون فيه درجات ولذلك (قال الله تعالى لقوم مخصوصين) كذا في النسخ كلها ونص القوت موصوفين (بأعيانهم أولئك هم المؤمنون حقا) فهذا وصفهم بالسكال ومدحهم بخالص الاعمال ففيه دليل خطابه ان هنالك مؤمنين غير حق الى هنا نص القوت زاد المصنف فقال (فانقسموا الى قسمين) قسم يطلق عليهم انهم مؤمنون حقا وقسم لا يطلق عليهم ذلك (ويرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لافي أصله) أي لفظ الايمان يشمل الجميع (وكل انسان شاك في كمال ايمانه) أي عييل اليه (وذلك ليس بكفر) كما زعموا ان الشك في الايمان كفر وانما الموسوم بالكفر هو الشك في أصله وثبوته للحال بالاتفاق (والشك في كمال الايمان حق) صحيح (من حيث ان النفاق) الذي هو اضممار القلب على خلاف في ظاهره (يزيل كمال الايمان) وكلاهما محلها القلب ولا يزيل أصل الايمان (وهو) أي النفاق (خفي) لان محله القلب ولهذا (لا يتحقق البراءة منه) في الظاهر الا بالامارات (والثاني انه) أي الايمان (يكمل) باكمال الطاعات) وهذا اذا جعلت الاعمال داخلة في معنى الايمان (ولا يدري وجودها على) وجه (السكال) أي ان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما أثبتوا ذلك وفيه بحث سياتي في تقرير كلام السبكي ثم سرد المصنف الآيات القرآنية الدالة على ما قدم ذكره من انقسام المؤمنين الى قسمين فقال تبعا لصاحب القوت (قال الله تعالى) وان فريقا من المؤمنين لسكرانون يجادلونك في الحق بعدما تبين كأنما يساقون الى الموت وهم ينظرون وقال تعالى في وصف

الوجه الثالث مستنده الشك ومعناه انا مؤمن حقا ان شاء الله اذ قال الله تعالى لقوم مخصوصين بأعيانهم أولئك هم المؤمنون حقا فانقسموا الى قسمين ويرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لافي أصله وكل انسان شاك في كمال ايمانه وذلك ليس بكفر والشك في كمال الايمان حق من وجهين أحدهما من حيث ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو خفي لا يتحقق البراءة منه والثاني انه يكمل باعمال الطاعات ولا يدري وجودها على السكال اما العمل قال الله تعالى

(وأما ارتباطه بالبراءة من النفاق والشرك الخفي فقول له صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وإن صام وصلى وزعم أنه مؤمن من إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان وإذا خاصم فجر) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو (وفي بعض الروايات وإذا عاهد غدر) ونص القوت وفي غير بعض هذا الحديث وإذا عاهد غدر فصارت خمسة فان كانت فيه واحدة منهم ففيه شعبة من النفاق حتى يدعها قلت أخرجه البخاري ومسلم في الإيمان وأعادته البخاري في الجزية وأخرجه أصحاب السنن كلهم من طريق الأعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن عمرو رفعه أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها إذا ائتمن خان وإذا حدث كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر أي أربع خصال من وجدت فيه كان منافقا في هذه الخصال لا في غيرها أو شديد الشبه بالمنافقين ووصفه بالخلوص يؤيد من قال إن المراد بالنفاق العملي لا الإيماني أو العرفي لا الشرعي لأن الخلوص بهذين المعنيين لا يستلزم الكفر الملقى في الدرك الأسفل من النار وأخرج البخاري في الإيمان والوصايا والشهادات والأدب ومسلم في الإيمان والترمذي والنسائي من طريق نافع بن مالك عن أبيه عن أبي هريرة رفعه آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان ومعنى كذب أي أخبر بخلاف ما هو به قاصدا للكذب وإذا وعد بالخير في المستقبل أخلف فلم يف وهو من عطف الخاص على العام لأن الوعد نوع من التحديد وإفراده لزيادة فحجه ولإلزام الوعد بالإخلاص ولإلزام التحديد بالكذب هما متغايران فإخبار بأن يكون المزمعان متغايرين وفي بعض روايات الطبراني إذا وعد وهو يحدث نفسه أنه يخلف وهذا يدل على أنه لو كان عازما على الوفاء ثم عرض له عارض أو بدله رأى فلا يتصف بالنفاق وأما الخيانة في الأمانة فبأن يتصدق فيها على خلاف الشرع ووجه الحصر في هذه الثلاث لأن أصل الديانة منحصر في ثلاث القول والفعل والنية فنبه على فساد القول بالكذب وعلى فساد الفعل بالخيانة وعلى فساد النية بالخلف وقد تحصل من الحديثين خمس خصال الثلاثة المذكورة والغدر في المعاهدة والفجور في الخصومة فهى متغايرة باعتبار تغاير الأوصاف واللوازم ووجه الحصر فيها أن اظهار خلاف ما في الباطن إما في المياليات وهو إذا ائتمن وأما في غيرها وهو إما في حالة الكدورة فهو إذا خاصم وإما في حالة الصفاء فهو إمام أو كذابا يمين فهو إذا عاهد أولا فهو بالنظر إلى المستقبل فهو إذا وعد وأما بالنظر إلى الحال فهو إذا حدث لكن هذه الخمسة في الحقيقة ترجع إلى الثلاث لأن الغدر في العهد منطوق تحت الخيانة في الأمانة والفجور في الخصومة داخل تحت الكذب في الحديث ثم قال صاحب القوت (وفي حديث أبي سعيد الخدري) وأبي كبشة الأنماري رضي الله عنهما قال (القلوب أربعة قلب أجرد وفيه سراج بزهر) والآخر هو المجرد عن الظلمات وبزهر أي بضياء وليس الواو قبل فيه في القوت (فذلك قلب المؤمن وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق فمثل الإيمان فيه كمثل البقلة) ونص القوت كالبقلة (عدها الماء العذب) وليس في القوت (الغزير) وهو الكثير ولا يحتاج إليه كما لا يخفى (ومثل النفاق فيه كمثل القرحة عدها القيح والصد يدفأى) ونص القوت فأى المدين (غلب) عليه (حكم له بها وفي لفظ آخر ذهب به) ونص القوت وفي لفظ آخر أيما غلب عليه ذهب وقال العراقي أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد وفيه لبث بن أبي سليم يخلف فيه أه قلت وقال أبو نعيم في الحلية حدثنا محمد بن عبد الرحمن حدثنا الحسن بن محمد حدثنا محمد بن حميد حدثنا جرير عن الأعمش عن عمرو بن مرة عن أبي الجحتر عن حذيفة رضي الله عنه قال القلوب أربعة قلب أغلف فذلك قلب الكافر وقلب مصفح فذلك قلب المنافق وقلب أجرد وفيه سراج بزهر فذلك قلب المؤمن وقلب فيه نفاق وإيمان فمثل الإيمان كشجرة عدها ماء طيب ومثل النفاق كمثل القرحة عدها قيح ودم فأيهما غلب عليه غلب قلت وبه يظهر تقسيم الأربعة والمصنف تابع سياق القوت ولا يلتفت إلى غيره إلا

وأما ارتباطه بالبراءة من
النفاق والشرك الخفي
فقوله صلى الله عليه وسلم
أربع من كن فيه فهو
منافق خالص وإن صام
وصلى وزعم أنه مؤمن من
إذا حدث كذب وإذا
وعد أخلف وإذا ائتمن
خان وإذا خاصم فجر وفي
بعض الروايات وإذا عاهد
غدر وفي حديث أبي سعيد
الخدري القلوب أربعة
قلب أجرد وفيه سراج بزهر
فذلك قلب المؤمن وقلب
مصفح فيه إيمان ونفاق فمثل
الإيمان فيه كمثل البقلة
عدها الماء العذب ومثل
النفاق فيه كمثل القرحة
عدها القيح والصد يدفأى
المادتين غلب عليه حكم له
بها وفي لفظ آخر غلبت
عليه ذهب به

قليلاً فهذا عذره ثم قال صاحب القوت ففي تبعض أنسلاق الإيمان ووجود دقائق الشرك وشعب
 النفاق ما يوجب الاستثناء في كمال الإيمان لجواز اجتماع الإيمان والنفاق في القلب ولو وجود شعب النفاق
 وعدم بعض شعب الإيمان في القلوب كيف (و) قد (قال صلى الله عليه وسلم) أكثر منافق هذه الأمة
 قراؤها) ونص القوت منافق أمتي قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عقبة بن عامر وفيه ابن
 لهيعة وسيأتي في آداب تلاوة القرآن اهـ ووجدت بخط الشيخ شمس الدين الداودي له طريق من غير
 رواية ابن لهيعة ورويناه في صفة المنافقين للغرياني اهـ وقرأت في ذخيرة الخطاط للحافظ أبي الفضل بن
 ناصر الذي رتب فيه الكامل لابن عدي والكاتب عندي بخطه ما نصه واهـ عبد الله بن لهيعة عن منشرح
 ابن هاشم عن عقبة بن عامر وابن لهيعة ليس بحجة ورواه الفضل بن المختار عن عبيد الله بن موهب
 عن عصمة بن خالد الخطمي ولا يتابع عليه اهـ ووجدت بآرائه بخط الحافظ ابن حجر لم ينفرده به ابن
 لهيعة بل تابعه الوليد بن المغيرة مصري صدوق وقال السيوطي في الجامع الصغير أخرجه أحمد
 والطبراني والبيهقي عن ابن عمرو وأحمد والطبراني عن عقبة بن عامر عن عصمة بن مالك اهـ والمراد
 بالقراء الفقهاء أي يضعون العلم في غير مواضع يعلمون العلم نعمة للهمة وهم معتقدون خلافه وكان
 المنافقون في عصر النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة (وفي حديث) آخر (الشرك أخفى في أمتي من
 ديب النمل على الصفا) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أبو يعلى وابن عدي وابن
 حبان في الضعفاء من حديث أبي بكر ولاحد والطبراني نحوه من حديث أبي موسى وسيأتي في ذم
 الجاه والرياء اهـ قلت قال ابن عدي رواه يحيى بن كثير النضري عن الثوري عن اسمعيل بن أبي خالد
 عن قيس عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وهذا عن الثوري ليس برويه عنه غير يحيى بن كثير
 هذا اهـ وله في الجامع الصغير بقية وسأذكر على شيء إذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره الحديث
 وسيأتي ذكره قريباً أخرجه الحكيم الترمذي عن أبي بكر قال المناوي وظاهر صنيعه أنه لم يره يخرجاً
 لاحد من المشاهير والامأبعد النجعة وهو ذهول فقد أخرجه الامام أحمد وأبو يعلى وأبو نعيم في الحلية
 عن أبي بكر وأحمد والطبراني عن أبي موسى قلت هذا ليس بذهول من الحافظ وإنما مراده بالاعتصار
 على تخريج الحكيم الترمذي إشارة إلى أنه انظره باخراجه هكذا على التمام وأما من ذكرهم بعد
 كأحمد والطبراني وأبي يعلى فانهم اقتصروا على الجملة الاولى الى قوله على الصفا وفي الجامع الصغير
 أيضا الشرك أخفى في أمتي من ديب النمل على الصفا في الآية الظلماء وأدناه أن تحب على شيء من الجور
 أو تبغض على شيء من العدل وهل الدين الا الحب في الله والبغض في الله الحديث قال أخرجه الحكيم
 الترمذي في النوادر والحاكم في التفسير وأبو نعيم في الحلية كلهم عن عائشة قال المناوي قال الحاكم صحيح
 وتعقبه الذهبي بان فيه عبد الأعلى بن أعين قال الدارقطني غير ثقة وقال في الميزان عن العقيلي جاء باحاديث
 منكورة وساق هذا منها وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج به والله أعلم * (قائدة) * قال ابن القيم الشرك
 شركان شرك يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله وشرك في عبادته ومعاملاته لافي ذاته وصفاته
 والاوّل نوعان شرك تعطيل وهو أقبح أنواع الشرك كتعطيل المصنوع عن صانعه وتعطيل معاملته عما
 يجب على العبد من حقيقة التوحيد والثاني شرك من جعل معه الهاً آخر ولم يعطّل والثاني وهو
 الشرك في عبادته أخف وأسهل فانه يعتقد التوحيد لكنه لا يخلص في معاملته وعبوديته بل يعمل
 لحظ نفسه تارة ولطلب الدنيا والرفعة والجاه أخرى فله من عمله نصيب ولنفسه وهواه نصيب والشيطان
 نصيب وهذا حال أكثر الناس وهو الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم ههنا والله أعلم (وقال حذيفة
 رضي الله عنه كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصير بها منافقاً الى أن
 يموت وانى لا سمعها من أحدكم في اليوم عشر مرات) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه

وقال عليه السلام أكثر
 منافق هذه الأمة قراؤها
 وفي حديث الشرك أخفى
 في أمتي من ديب النمل على
 الصفا وقال حذيفة رضي
 الله عنه كان الرجل يتكلم
 بالكلمة على عهد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يصير
 بها منافقاً الى أن يموت وانى
 لا سمعها من أحدكم في اليوم
 عشر مرات

وقال بعض العلماء أقرب

الناس من النفاق من يرى أنه يرى من النفاق
وقال حذيفة المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد
النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا إذا ذكروا يخفونه
وهم اليوم يظهرونه وهذا النفاق يضاد صدق الإيمان
وكماله وهو خفي وأبعد الناس منه من يتخوفه وأقربهم منه
من يرى أنه يرى عنه فقد قيل للحسن البصري يقولون
إن لانفاق اليوم فقال يا أخى لو هلك المنافقون لاستوحشت
في الطريق وقال هو وغيره لو نبتت المنافقين اذئاب
ما قدرنا أن نطأ على الأرض بأقدامنا وسمع ابن عمر رضي
الله عنه رجلا يتعرض للحجاج فقال أرايت لو
كان حاضرا يسمع ا كنت تتكلم فيه فقال لا فقال كما
نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا
لسانين في الآخرة وقال أيضا صلى الله عليه وسلم لم سرته
الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه ويأتي هؤلاء
بوجه وقيل للحسن ان قوما يقولون انا لانخاف النفاق
فقال والله لان أكون أعلم انى يرى من النفاق أحب
الى من تلأع الأرض ذهباً وقال الحسن ان من النفاق
اختلاف اللسان والقلب والسر والعلانية والمدخل
والمخرج

أحمد باسناد فيه جهالة اه قلت قال أبو نعيم في الحلية حدثنا أبو بكر بن مالك حدثنا عبد الله بن أحمد
حدثني أبي حدثنا عبد الله بن عمر حدثني الجهني حدثنا أبو الرقاد وقال خرجت مع مولاى وأنا غلام
فدفعته الى حذيفة وهو يقول ان كان الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيصير به منافقا وانى لا سمعها من أحدكم في المقعد الواحد أربع مرات لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن
المنكر ولتخضن على الخير أو ليسحتنكم الله بعذاب أوليؤمنن عليكم شراركم ثم يدعو بخياركم فلا
يستجاب لكم (وقال بعض العلماء أقرب النفاق من يرى أنه يرى عنه) هكذا أورده صاحب القوت
زاد وقال مرة أخرى آمنهم منه (وقال حذيفة) رضى الله عنه (المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا إذا ذكروا يخفونه وهم الآن يظهرونه) هكذا أورده صاحب القوت
ولفظه كانوا إذا ذكروا وقال العراقي أخرجه البخارى الا انه قال فيه ثم بدل أكثر اه قلت وأخرجه أبو
داود الطيالسى ومن طريقة أبي نعيم في الحلية عن شعبة عن الأعمش عن أبي وائل قال قال حذيفة
المنافقون اليوم شر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كالأيو من يكتفونه وهم الآن يظهرونه
(وهذا النفاق يضاد صدق الإيمان وكماله) أراد به النفاق العملى فإنه الذى يطفى نور الإيمان وكماله
لأصله (وهو خفي) المدرك (وأبعد الناس منه من يتخوفه) من الوقوع (وأقرب الناس منه من يرى
أنه يرى عنه) كما تقدم النقل قريبا عن بعض العلماء (فقد قيل للحسن البصري يقولون ان لانفاق
فقال لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطريق) أورده صاحب القوت بلفظ وقيل للحسن ان قوما
يقولون لانفاق اليوم فقال يا ابن أخى لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطرقات (قال هو وغيره لو نبت
للمنافقين اذئاب ما قدرنا أن نطأ على الأرض) هكذا فى القوت الا انه قال وعنه وعن غيره أو روى
هذا الكلام عنه وعن غيره لانه روى هذا الكلام عن الحسن وعن غيره وأراد بقوله ما قدرنا أى
لكنهم ثم قال صاحب القوت (وسمع ابن عمر) هو عبد الله بن عمر (رجلا يتعرض للحجاج) أى
بسوء وعبارة القوت يطعن على الحجاج (فقال) له (أرايت لو كان) الحجاج (حاضرا) بين يديك (أ كنت
تتكلم فيه) بما تكلمت به الآن (قال لا قال كما نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم)
قال العراقي أخرجه أحمد والطبرانى بنحوه وليس فيه الحجاج اه ووجدت بخط من وجد بخط الما فظ
ابن حجر مائنه هو فى الغيلانيات من رواية يحيى البكاء عن ابن عمر وفيه ذكر الحجاج اه وقول المصنف
(وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين فى الدنيا جعله الله ذا لسانين فى الآخرة) وهو
من تمة كلام ابن عمر وليس حديثا مستقلا كما هو ظاهر من سياق القوت حيث قال بعد قوله كما نعد
هذا نفاقا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين فى الدنيا كان له فى الآخرة لسان من
نار ثم قال بعد ذلك وفى الخبر شر الناس ذو الوجهين الحديث فدل ذلك أن الذى قبله من كلام ابن عمر
لامن كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقامل (وقال أيضا صلى الله عليه وسلم شر الناس ذو الوجهين
الذى يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه) هكذا أورده صاحب القوت ولم يتعرض له العراقي فى المغنى
وهو فى المتفق عليه من حديث أبي هريرة بلفظ تجدون من شر الناس ذو الوجهين يأتي هؤلاء بوجه
وهؤلاء بوجه كذا فى المقاصد للسخاوى وأخرج المبرانى فى الاوسط عن سعد بلفظ ذو الوجهين فى الدنيا
يأتى يوم القيامة وله وجهان من نار (وقيل للحسن) أى البصري (ان قوما يقولون انا لانخاف النفاق
فقال والله لان أكون أعلم انى يرى من النفاق أحب الى من تلأع الأرض ذهباً) هكذا أورده
صاحب القوت الا انه قال من ملء الأرض ذهباً وطلأع الأرض بالكسر ماؤها (وقال الحسن ان من
النفاق اختلاف اللسان والقلب و) اختلاف (السر والعلانية و) اختلاف (المدخل والمخرج) هكذا
أورده صاحب القوت وهو يشير الى النفاق العملى الذى يطفى نور الإيمان كما تقدم البيان والى هذا

أشار حذيفة رضي الله عنه فيما أخرجه أبو نعيم في الحلية من طريق الأعمش وسفيان عن ثابت بن هريرة عن أبي يحيى قال قيل لحذيفة من المنافق قال الذي يصف الإسلام ولا يعمل به (وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه اني أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ما خفت النفاق ان المنافق قد آمن النفاق) هكذا أوردته صاحب القوت الا انه قال ما خفت أن تكون منافقا (وقال ابن مليكة) هو عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليك القرشي التميمي المكي الاحول المؤذن القاضي لابن الزبير المتوفى سنة ١١٧ (أدركت ثلاثين ومائة وفي أخرى خمسمائة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) هكذا هو في القوت أو خمسمائة ويوجد في بعض النسخ خمسين ومائة والذي في صحيح البخاري أدركت ثلاثين قال القسطلاني أجملهم عائشة وأختها أسماء وأم سلمة والعبادلة الأربعة وعقبة بن الحارث والمصور بن حخرمة رضي الله عنهم (يخافون النفاق) وعبارة القوت كلهم يخاف النفاق على نفسه وهكذا هو في صحيح البخاري وهو النفاق في الأعمال لانه قد يعرض للمؤمن في عمله ما يشوبه مما يخالف الاخلاص ولا يلزم من خوفهم ذلك وقوعه منهم وانما ذلك على سبيل المبالغة فهم في الورع والتقوى أو قالوا ذلك ليكون أعمارهم طالت حتى رأوا من التغيير ما لم يعهدوه مع عجزهم عن انكاره فخافوا أن يكونوا داهنوا بالسكوت هكذا أوردته البخاري في الصحيح معلقا وأخرج اللالكائي في السنة من طريق المعافى بن عمران عن الصلت بن دينار عن ابن أبي مليكة قال لقد أتني على برهة من الدهر وما أراني أدرك قوما يقول أحدهم اني مؤمن مستكمل الايمان ولقد أدركت كذا وكذا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مامات رجل منهم الا وهو يخشى على نفسه النفاق (وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم) وفي القوت وفي الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الثناء عليه) وفي القوت فذكروا رجلا فدحوه وحسنوا الثناء عليه (فبيتهماهم كذلك اذ طلع الرجل عليهم ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء) وفي القوت يقطر وجهه ماء من أثر الوضوء (قد علق نعله بيده) وفي القوت وقد علق نعله بيده (وبين عينيه أثر السجود) وهو المسمى على السنة الناس زبيبة الصلاح (وقالوا يا رسول الله هذا الرجل الذي وصفناه) لك (فقال رسول الله) وفي القوت فلما نظر اليه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال (أرى في) وفي القوت على (وجهه سفعة من الشيطان) يعني ظلمة (خفاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم) وفي القوت حتى جلس مع القوم بعد أن سلم (فقال له رسول الله) (صلى الله عليه وسلم) نشدتك بالله) وفي القوت نشدتك بالله أي أقسمت عليك بالله عز وجل (حين أشرفت على القوم هل حدثت نفسك انه ليس فيهم خير منك) وفي القوت هل حدثت نفسك حين أشرفت علينا انه ليس فيهم خير منك (قال اللهم نعم) قال العراقي أخرجه أحمد والبرار والدارقطني من حديث أنس اه قلت وفيه صدق ما تفرس به النبي صلى الله عليه وسلم في الرجل المذكور وبيان لمعجزته حيث أخبر عن شيء لم يصل اليه علم القوم فأطلع الله حبيبته صلى الله عليه وسلم على أحواله وان باطنه يخالف لظاهره فانه قد خطر في ضميره انه أفضل القوم وهذا فيه خطر عظيم ومثله كان بعد منافقا اللهم سلنا منه يا رب العالمين (وقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اني أستغفرك لما علمت وما لم أعلم فقيل له أتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء) هكذا أوردته صاحب القوت الا انه قال وكان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وقال العراقي أخرجه مسلم من حديث عائشة اللهم اني أعوذ بك من شر ما عملت ومن شر ما لم أعمل ولا بي بكر بن الضحاك في الشمائل من حديث مرسل وشر ما لم أعلم وآخرا الحديث عند مسلم من حديث عبد الله بن عمر اه قات وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه عن عائشة كسياق مسلم اللهم اني أعوذ بك من شر ما عملت وشر ما لم أعلم وفي القوت وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر رضي الله عنه دعاء قال

وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه اني أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ما خفت النفاق ان المنافق قد آمن من النفاق وقال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين ومائة وفي رواية خمسين ومائة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخافون النفاق وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الثناء عليه فبيناهم كذلك اذ طلع عليهم الرجل ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء وقد علق نعله بيده وبين عينيه أثر السجود فقالوا يا رسول الله هو هذا الرجل الذي وصفناه فقال صلى الله عليه وسلم أرى على وجهه سفعة من الشيطان فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم فقال صلى الله عليه وسلم نشدتك بالله هل حدثت نفسك حين أشرفت على القوم انه ليس فيهم خير منك فقال اللهم نعم فقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اني أستغفرك لما علمت وما لم أعلم فقيل له أتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

وقد قال سبحانه وبداهم

من الله ما لم يكونوا يحتسبون
 قيل في التفسير عملوا أعمالا
 ظنوا أنها حسنة فكانت
 في كفة السيئات وقال
 سرى السقطى لو أن إنسانا
 دخل بستانا فيه من جميع
 الأشجار عليها من جميع
 الطيور فخطب به كل طير
 منها بلغه فقال السلام
 عليك يا ولي الله فسكنت
 نفسه إلى ذلك كان أسيرا
 في يديها فهذه الأخبار
 والآثار تعرفك خطر
 الأمر بسبب دقائق النفاق
 والشرك الخفي وأنه لا يؤمن
 منه حتى كان عمر بن
 الخطاب رضي الله عنه
 يسأل حذيفة عن نفسه
 وأنه هل ذكر في المنافقين
 وقال أبو سليمان الداراني
 سمعت من بعض الأمراء
 شيئا فاردت أن أنكره
 فخفت أن يامر بقتلي ولم
 أخف من الموت ولكن
 خشيت أن يعرض لقابي
 التزين للخلق عند خروج
 روحي فكففت وهذا من
 النفاق الذي يضاد حقيقة
 الإيمان وصدقه وكماله
 وصفاءه لا أصله فالنفاق
 نفاقان أحدهما يخرج
 من الدين ويلحق بالكافرين
 ويسلك في زمرة المخلدين
 في النار والثاني يفضي
 بصاحبه إلى النار مدة أو
 ينقص من درجات عليين
 ويحط عن رتبة الصديقين

قل فيه اللهم اني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم قلت وأخرج أحمد وأبو يعلى
 والحكيم الترمذي وأبو نعيم في الحلية عن أبي بكر الشريك فيكم أخفى من ديب النمل وسألك على شيء
 إذا فعلته أذهب عنك صغار الشريك وكباره تقول اللهم اني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك
 لما لا أعلم تقولها ثلاث مرات (وقال) الله (تعالى وبداهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) قال صاحب
 القوت (قيل عملوا أعمالا فظنوا) ونص القوت ظنوا (أنها حسنة فكانت في كفة السيئات) ونص
 القوت فلما كان عند الحساب والميزان وجدوها سيئات والكفة بكسر السكاف وفتحها (وقال) أبو
 الحسن (السري) كفى هو ابن الفلاس (السقطى) بالخريك نسبة إلى بيع سقط المتاع وهو من كبار
 العارفين خال أبي القاسم الجنيد توفي سنة ٢٥١ أخذ عن معروف الكرخي وعنه ابن أخيه الجنيد
 ويوجد هنا في النسخ وقال سرى بلالام وهكذا هو أيضا في القوت (لو أن رجلا دخل بستانا) ونص
 القوت إلى بستان (فيه من جميع الأشجار عليه من) ونص القوت على تلك الأشجار (جميع الطيور
 فخطب به) أي الداخل (كل طير منها بلغته) المعلومة له (فقال السلام عليك يا ولي الله) بأن عرفه الله
 تعالى لغناهم على اختلافها (فسكنت نفسه إلى ذلك) واطمأنت وحدثته بالعجب (كان أسيرا في
 يديها) موثقا لديها وذلك لأن الوقوف عند النعمة حجاب وسكون النفس إلى شيء يدل على نقص في المقام
 عند الاعلام وفي القوت قال بشر بن الحرث سكون القلب إلى قبول المدح أضرم عليه من المعاصي وكان
 سهل يقول غفلة العالم السكون إلى الشيء وغفلة الجاهل الافتخار بالشيء والسكون عندهم من الدعوى
 والدعوى من المعاصي (وهذه الأخبار) التي تلونها لك (والآثار) التي عرفناك بها (تعرفك) أي
 تنبهك على معرفة (خطر) هذا (الأمر) وعظمه (بسبب دقائق النفاق) المهلكة (و) نوابغ (الشرك
 الخفي) من الرياء والتصنع والتزين ومخالفة الظاهر الباطن (وأنه لا يؤمن منه) أي لا سبيل إلى الأمن
 منه والحفظ عنه (حتى كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه) مع جلالة قدره وشهرة فضله وأنه أحد
 المشهود لهم بالجنة (يسأل حذيفة) بن الإيمان رضي الله عنه (عن نفسه وأنه هل ذكر في المنافقين)
 وذلك لأن حذيفة كان اختصه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلم المنافقين وتقدم أن عمر ما كان يصلي
 على جنازة حتى يحضرها حذيفة فإذا ما حضرها قال صلوا على صاحبكم وفي كتاب السنة للإسكافي أخبرنا
 الحسن بن عثمان أخبرنا أحمد حدثنا بشر بن موسى حدثنا معاوية حدثنا أبو اسحق قال سألت
 الأوزاعي عن أشياء فأجاب عنها قال الأوزاعي وقد خاف عمر بن الخطاب على نفسه النفاق قلت انهم
 يقولون لم يخف أن يكون يومئذ منافقا حين سأل حذيفة ولكن خاف أن يتلى بذلك قبل أن يموت قال
 هذا قول أهل البدع (وقال أبو سليمان الداراني) تقدمت ترجمته في كتاب العلم (سمعت من بعض
 الأمراء شيئا) ونص القوت سمعت قائلا يقول يعني بعض الأمراء يتكلم على المنبر بما لا ينبغي (فاردت
 أن أنكر) عليه (نخفت) ونص القوت نخشيت (أن يأمر بقتلي ولم أخف من الموت) ونص القوت
 فلم يكن لي خيفة الموت (ولكن خشيت أن يعرض لقابي التزين للخلق عند خروج روحي فكففت)
 عن ذلك (وهذا) الذي ذكرناه (من النفاق الذي يضاد حقيقة الإيمان وصدقه وكماله وصفته) ويطغى
 نوره ويحرم مزیده ويحبط الأعمال ويوجب المقت والاعراض وهو الرياء والمداينة والتصنع للخلق
 (لأصله) الذي هو التصديق الجازم بالقلب (فالنفاق) إذا (نفاقان أحدهما) الذي (يخرج عن
 الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة المخلدين في النار) وهو الشك في دين الله عز وجل والرد
 لشرع رسول الله صلى الله عليه وسلم (والثاني) الذي (يفضي بصاحبه إلى النار إلى مدة) معلومة (أو
 يفيض) وفي بعض النسخ أو ينقص (من درجات عليين ويحط عن رتبة الصديقين) وهو اختلاف القلوب
 واختلف اللسان ومخالفة ما ينهى عنه وزيادة الظواهر على السرائر وكان سهيل يقول المرائي حقا هو

الذي يحسن ظاهره حتى لا تنكر العامة عليه ولا العلماء من ظاهره شيئاً وباطنه خراب وقال عمر مولى
 غفرة أقرب الناس الى النفاق من اذازكي بما ليس فيه ارتاح لذلك قلبه وأبعد الناس منه من يتخوف ان
 لا ينجمه مما هو فيه وهذا المعنى من النفاق هو الذي خافه السلف وكانوا منه على اشفاق (وذلك مشكوك
 فيه) بالثقة والكثرة (فلذلك حسن الاستثناء) ثم قال (وأصل النفاق) من النفق محرقة سرب في الارض
 يكون له مخرج من موضع آخر وناق البر بوع اذا أتى النافقاء ومنه قيل نافق الرجل اذا أظهر الاسلام
 لاهله واهله غير الاسلام وأتاه مع أهله أيضاً فقد خرج منه بذلك ثم استعمل في معنى (تفاوت بين السر
 والعلانية) كمنقل ذلك عن الحسن البصري ومنهم من عبره بتفاوت بين القول والعمل وهو قريب (و)
 قال بعضهم هو (الامن من مكر الله تعالى) وحقيقة المكر معنيان أحدهما ان يظهر شيئاً ويخفي ضده
 والثاني ان يكشف ما كان ستره ويفشي ما كان أسره بعد الطمأنينة والغرة وقد قال سيدنا ابراهيم عليه
 السلام في أحد الوجهين من تفسير قوله ولا أخاف ما تشركون به الا ان يشاء ربى شيئاً ومثله قال شعيب عليه
 السلام وما يكون لئان نعود فيها الا ان يشاء الله ثم علا جميعاً بسعة العلم وسبقه لقصور علمهما عن علمه بعد
 خوف المشيئة فلم يأمنان يكون في سعة علم الله تعالى وفي خفي مشيئته ضد ما ظهر لهما من حكمته
 فيدرهما ما سبق في علمه وانه لا مشيئة لهما في مشيئته وهذا هو خوف المكر فالانبياء عليهم السلام مع
 فضاهم ومكانتهم يستثنون في الكفر خيفة المكر ولا يستثنى الضعيف الجاهل في الايمان (و) قيل أصل
 النفاق (العجب) وهو تصور استحراق الشخص رتبة لا يكون مستحقاً لها (وأمر آخر) هي دقائق لا يعرفها
 الا المعارفون (ولا يخلو عنها الا الصديقون) ومن شاء الله من أرباب السكال من الواصلين حُرنا الله في
 زميرهم بمنه وكرمه * (تنبيه) * قد بقي على المصنف في هذا الوجه ما يحسن ابراده فمن ذلك ما أورده البخاري
 معلقاً في كتاب الايمان فقال وقال ابراهيم التميمي ما عرضت قولي على علي الا خشيت ان أكون مكذبا وقد
 وصله البخاري نفسه في تاريخه عن أبي نعيم وأحمد في الزهد عن ابن مهدي كلاهما عن سفيان الثوري عن
 أبي حيان التميمي عنه قال البخاري أيضاً ويزكر عن الحسن قال ما خافه المؤمن ولا آمنه الا منافق وقال
 الفريابي حدثنا قتيبة حدثنا جعفر بن سليمان عن المعلى بن زياد قال سمعت الحسن يحلف في هذا المسجد
 بالله الذي لا اله الا هو ماضى مؤمن قط ولا بقى الا وهو من النفاق مشفق ولا مضى منافق قط ولا بقى الا وهو
 من النفاق آمن وأخرجه أحمد بإفظ والله ماضى مؤمن ولا بقى الا وهو يخاف النفاق ولا آمنه الا منافق وقيل
 لا جد بن حنبل مامعنى الاستثناء في الايمان قال أليس الايمان قول وعمل قيل نعم قال فالصديق بالقول
 والاستثناء في العمل ونقش بعض أولاد التابعين على خاتمه فلان لا يشرك بالله شيئاً فقال أبوه هذا أقبح
 من الشرك والله أعلم * (الوجه الرابع) * وهو آخر الوجوه (وهو مستند أيضاً الى الشك) ليس
 (ذلك) الشك في حقيقة الايمان وانما ذلك (من خوف الخاتمة) أي الحالة التي يختم عليها العبد (فانه
 لا يدري ايسلم الايمان عند الموت) بشبانه عليه (أم لا فان ختم بالكفر) عبادة الله (حبط الايمان
 السابق) يقال حبط العمل من باب تعب حبوطاً فسد وهدر ومن باب ضرب لغة فيه كما في المصباح وأراد
 به حبوط أصل الايمان (لانه موقوف على سلامة الآخرة) ولذا قالوا الخاتمة تضمن على الاعمال وحاصل
 ما أشار اليه انه يصح ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله بناء على العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
 بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر
 الشقي من مات على الكفر وان كان طول عمره على التصديق والشكر وبذل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
 ان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل
 أهل النار فيدخلها وان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب
 فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وانما الاعمال بالخواتيم (ولو سئل الصائم ضحوة النهار) أي عند ارتفاعه

وذلك مشكوك فيه ولذلك
 حسن الاستثناء فيه وأصل
 هذا النفاق تفاوت بين
 السر والعلانية والامن من
 مكر الله والعجب وأمر آخر
 لا يخلو عنها الا الصديقون
 * (الوجه الرابع) * وهو
 أيضاً مستند الى الشك
 وذلك من خوف الخاتمة فانه
 لا يدري ايسلم له الايمان
 عند الموت أم لا فان ختمه
 بالكفر حبط عمله السابق
 لانه موقوف على سلامة
 الآخرة ولو سئل الصائم
 ضحوة النهار

عن صحة صومه فقال أنا
صائم قطعاً فلو أفطر في أثناء
نهاره بعد ذلك لتبين
كذبه إذ كانت الصحة
موقوفة على التمام إلى
غروب الشمس من آخر
النهار وكان النهار ميقات
تمام الصوم فالعمر ميقات
تمام صحة الأيمان ووصفه
بالصحة قبل آخر بناء على
الاستصحاب وهو مشكوك
فيه والعاقبة مخوفة
ولا جملها كان بكاء أكثر الخائفين
التي لا تظهر إلا بظهور المقضي به ولا يطاع عليه بشر (وفي بعض النسخ أخدم من البشر) (خوف
الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر في الحال ما سبقت الكرامة) (بنقيضه) (ضده
فمن الذي يدري أنه من الذين سبقت لهم من الله الحسنى) (وفي بعض النسخ من الذي سبقت له والاولى
موافق للآية في الجملة ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون والحسنى تأنيث الاحسن
فسرت بالجنة فظهر ان المعبر هو ايمان الموافاة الواصل الى آخر الحياة قال أبو منصور البغدادي الايمان
مرتبط بأوله بآخره وتعود أحوال المكلفين في النهايات الى ما سبق لهم في البدايات فلا بد من مراعاة
العواقب في الامور الدينية وهذا وجه الاستثناء ثم شرع المصنف في ذكر آيات وآثار تدل على ذلك فقال
(وقيل في معنى قوله تعالى) ونص القوت وقال بعض العلماء في معنى قوله عز وجل (وجاءت سكرة
الموت بالحق) ذلك ما كنت منه تحيد (أي بالسابقة) زاد المصنف (أي أظهرتها) وأصل السكرة من
السكر بالضم وهي حالة تعرض بين المرء وعقله (وقال بعض السلف انما توزن من الاعمال خواتمها)
هكذا أورده صاحب القوت والبحث في وزن الاعمال قد تقدم (وكان أبو الدرداء) عوياً من عامر الانصارى
رضي الله عنه تقدمت ترجمته في كتاب العلم (يحلف بالله) عز وجل (ما من أحد آمن ان يسلب ايمانه
الاسلبة) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه ما أحد وقوله سلبيه بالبناء للمجهول والضمير عائداً الى
الايمان والى هذا أشار سيدنا القطب الجليلي ان الله قد أعطاني سبعين موثقاً اني لا أمكر بك يا عبد
القادر وفي كل مرة ارداد خوفاً فهذا مقام العارفين الخائفين (ويقال من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء
الخاتمة نعوذ بالله من ذلك) ونص القوت ويقال من الذنوب ذنوب لا عقوبة لها الا وقت الخاتمة وهذا أخوف
ما خاف العاملون مع قوله عز وجل ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقيل من الذنوب ذنوب تؤخر
عقوبتها الى وقت الخاتمة لا عقوبة لها الا التوحيد في آخر نفس (وقيل هي عقوبة دعوى الولاية والكرامة)
ونص القوت وقيل هذا يكون عقوبة للدعوى للولاية والكرامات (بالافتراء) على الله عز وجل ولقد
سمعت شيخنا السيد عبد الرحمن بن مصطفى العبدروسي رحمه الله تعالى يقول سمعت شيخنا الشيخ مشيخ
ابن جعفر العلوي يقول الدعوى فضيحة ولو كانت صحيحة بشير الى دعوى الولاية ودعوى الكرامة يعني
ولو أثبت ما أراد اثباته بانظهار شيء من خوارق العادات فانه غير معتبر عند أهل الكمال هذا اذا كان صحيحاً
في نفس الامر فأما اذا كان بالافتراء والاختلاق فهو أشبه بالسحر والتخديم وهذا يورث سوء الخاتمة
كما صرح به العلماء (وقال بعض العارفين) بالله تعالى (لو عرضت على الشهادة) في سبيل الله عند باب
الدار (و) عرض على (الموت على التوحيد) الخالص (عند باب الحجر) التي داخل الدار (لاخترت
الموت على التوحيد) اذ كل الصيد في جوف الفراقيل له ولم قال (لاني ما) ونص القوت لا نفي لا (أدري
على الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب الحجر لاخترت الموت على التوحيد عند باب الحجر لا نفي لا أدري

عن صحة صومه فقال أنا
صائم قطعاً فلو أفطر في أثناء
نهاره بعد ذلك لتبين
كذبه إذ كانت الصحة
موقوفة على التمام إلى
غروب الشمس من آخر
النهار وكان النهار ميقات
تمام الصوم فالعمر ميقات
تمام صحة الأيمان ووصفه
بالصحة قبل آخر بناء على
الاستصحاب وهو مشكوك
فيه والعاقبة مخوفة
ولا جملها كان بكاء أكثر الخائفين
التي لا تظهر إلا بظهور المقضي به ولا يطاع عليه بشر (وفي بعض النسخ أخدم من البشر) (خوف
الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر في الحال ما سبقت الكرامة) (بنقيضه) (ضده
فمن الذي يدري أنه من الذين سبقت لهم من الله الحسنى) (وفي بعض النسخ من الذي سبقت له والاولى
موافق للآية في الجملة ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون والحسنى تأنيث الاحسن
فسرت بالجنة فظهر ان المعبر هو ايمان الموافاة الواصل الى آخر الحياة قال أبو منصور البغدادي الايمان
مرتبط بأوله بآخره وتعود أحوال المكلفين في النهايات الى ما سبق لهم في البدايات فلا بد من مراعاة
العواقب في الامور الدينية وهذا وجه الاستثناء ثم شرع المصنف في ذكر آيات وآثار تدل على ذلك فقال
(وقيل في معنى قوله تعالى) ونص القوت وقال بعض العلماء في معنى قوله عز وجل (وجاءت سكرة
الموت بالحق) ذلك ما كنت منه تحيد (أي بالسابقة) زاد المصنف (أي أظهرتها) وأصل السكرة من
السكر بالضم وهي حالة تعرض بين المرء وعقله (وقال بعض السلف انما توزن من الاعمال خواتمها)
هكذا أورده صاحب القوت والبحث في وزن الاعمال قد تقدم (وكان أبو الدرداء) عوياً من عامر الانصارى
رضي الله عنه تقدمت ترجمته في كتاب العلم (يحلف بالله) عز وجل (ما من أحد آمن ان يسلب ايمانه
الاسلبة) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه ما أحد وقوله سلبيه بالبناء للمجهول والضمير عائداً الى
الايمان والى هذا أشار سيدنا القطب الجليلي ان الله قد أعطاني سبعين موثقاً اني لا أمكر بك يا عبد
القادر وفي كل مرة ارداد خوفاً فهذا مقام العارفين الخائفين (ويقال من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء
الخاتمة نعوذ بالله من ذلك) ونص القوت ويقال من الذنوب ذنوب لا عقوبة لها الا وقت الخاتمة وهذا أخوف
ما خاف العاملون مع قوله عز وجل ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقيل من الذنوب ذنوب تؤخر
عقوبتها الى وقت الخاتمة لا عقوبة لها الا التوحيد في آخر نفس (وقيل هي عقوبة دعوى الولاية والكرامة)
ونص القوت وقيل هذا يكون عقوبة للدعوى للولاية والكرامات (بالافتراء) على الله عز وجل ولقد
سمعت شيخنا السيد عبد الرحمن بن مصطفى العبدروسي رحمه الله تعالى يقول سمعت شيخنا الشيخ مشيخ
ابن جعفر العلوي يقول الدعوى فضيحة ولو كانت صحيحة بشير الى دعوى الولاية ودعوى الكرامة يعني
ولو أثبت ما أراد اثباته بانظهار شيء من خوارق العادات فانه غير معتبر عند أهل الكمال هذا اذا كان صحيحاً
في نفس الامر فأما اذا كان بالافتراء والاختلاق فهو أشبه بالسحر والتخديم وهذا يورث سوء الخاتمة
كما صرح به العلماء (وقال بعض العارفين) بالله تعالى (لو عرضت على الشهادة) في سبيل الله عند باب
الدار (و) عرض على (الموت على التوحيد) الخالص (عند باب الحجر) التي داخل الدار (لاخترت
الموت على التوحيد) اذ كل الصيد في جوف الفراقيل له ولم قال (لاني ما) ونص القوت لا نفي لا (أدري

على الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب الحجر لاخترت الموت على التوحيد عند باب الحجر لا نفي لا أدري

ما يعرض لقلبي من التغيير عن التوحيد الى باب الدار وقال بعضهم لو عرفت واحدا بالتوحيد خمسين سنة ثم حال بيني وبينه سارية ومات لم أحكم أنه مات على التوحيد وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل هكذا هو في القوت وقال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط الشطر الاخير منه من حديث ابن عمر وفيه ايث بن أبي سليم والشطر الاول روى من قول يحيى بن أبي كثير رواه الطبراني في الصغير بلفظ من قال أنا في الجنة فهو في النار وسنده ضعيف ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث البراء باسناد ضعيف جدا ورواه في مسند الحرث ابن أبي اسامة من رواية قتادة عن عمر بن الخطاب مرفوعا وهو منقطع اه قلت هكذا نقله الحافظ السخاوي بتمامه في المقاصد الا انه قال في رواية الديلمي عن جابر بدل البراء فلا أدري هو تصحيف في نسخة المقاصد أو تغيير منه قصد اذ لم يراجع (وقيل في قوله) تعالى وفي القوت كانت هذه الآية مبككة للعابدين في معنى قوله تعالى (وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا) قيل (صدقا لمن مات على الايمان وعدلا لمن مات على الشرك) كقوله تعالى ان الذين حقت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم (وقد) قال تعالى ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقال تعالى أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب وقال تعالى وانما لوفوهم نصيبهم غير منقوص و (قال الله تعالى والله عاقبة الامور) وقال تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله (ومهما كان الشك في الايمان بهذه المثابة (كان الاستثناء) فيه (واجبا) أي لازما (لان الايمان عبارة عما يفيد) صاحبه (الجنة كما ان الصوم عبارة عما يبرئ الذمة) أي ذمة الرب عن عتق العبد (و) من المعلوم ان (ما فسد) بالافطار (قبل الغروب لا يبرئ الذمة) فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان اذا انتقض قبل الوفاة خرج عن كونه ايمانا وسيأتي لهذا بحث من كلام السبكي (بل لا يبعد) كذا في النسخ وفي أخرى بل ينقح (ان يسأل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه) وفي نسخة عن الصوم الماضي لا يشك فيه (بعد الفراغ منه فيقال) له (أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله) فيقول نعم ان شاء الله (هو المقبول) غائب (والمقبول غائب) وفي نسخة مفيد (عنه لا يطلع عليه) لانه من أمور الآخرة ولكن يظهر في بعض الاحيان بالامارات الدالة عليه (فمن هذا) السبب (يحسن الاستثناء في جميع أعمال البر) أي الخير (ويكون ذلك شكافي القبول) وفي تقييد الاعمال بالبرردة على الطائفة المشهورة بالاراقة بالديار المصرية وغيرهم من غلوا غاية الغلو وتجاوزوا عن الحدود حتى صار الرجل منهم يستثنى في كل شيء فيقول أحدهم هذا ثوب ان شاء الله هذا جبل ان شاء الله فاذا قيل لهم هذا لا شك فيه يقولون لكن اذا شاء الله ان يغيره ثم قال المصنف (اذ تمتع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لا يطلع عليها الا رب الارباب فيحسن الشك فيه) بهذا الاعتبار (فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان) وحاصل ما في الوجه الاخير ان الايمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافر ليس بايمان كالصلاة التي أفسدها قبل الكمال والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب وهذا مأخذ كثير من أهل الكلام من أهل السنة وغيرهم وعنده هؤلاء ان الله يحب في الازل من كان كافرا اذا علم منه انه يموت مؤمنا فالصحابة ما زالوا محبوسين قبل اسلامهم وابليس ومن ارتد عن دينه ما زال الله يبغضه وان كان لم يكفر بعد وقد دفعه الخفية بان الايمان اذا تحقق بشروطه كيف يكون كالصلاة التي أفسدها قبل كمالها والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب قال القنوي في شرح عقيدة الطحاوي لا كلام في الاستثناء للحنافية وهو واجب عندنا وانما الكلام في الايمان وان كفر بعد ذلك أي بعد الايمان لا يتبين انه لم يكن

عن التوحيد الى باب الدار وقال بعضهم لو عرفت واحدا بالتوحيد خمسين سنة ثم حال بيني وبينه سارية ومات لم أحكم أنه مات على التوحيد وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل وقيل في قوله تعالى وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا صدقا لمن مات على الايمان وعدلا لمن مات على الشرك وقد قال تعالى والله عاقبة الامور فهما كان الشك بهذه المثابة كان الاستثناء واجبا لان الايمان عبارة عما يفيد الجنة كما أن الصوم عبارة عما يبرئ الذمة وما فسد قبل الغروب لا يبرئ الذمة فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان بل لا يبعد أن يسأل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه بعد الفراغ منه فيقال أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله تعالى اذا الصوم الحقيقي هو المقبول والمقبول غائب عنه لا يطلع عليه الا الله تعالى فمن هذا حسن الاستثناء في جميع أعمال البر ويكون ذلك شكافي القبول اذ تمتع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لا يطلع عليها الا رب الارباب بل جلالة فيحسن الشك فيه فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان

مؤمناً قبل الكفر كإبليس فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وعند الأشعري العبرة للختم ولا عبرة لإيمان من وجد منه التكذيب للحال فإن كان في علم الله تعالى أن هذا الشخص يختم له بالإيمان فهو للحال مؤمن وإن كان يكفر بالله ورسوله فإن كان في علم الله تعالى أنه يختم له بكفر يكون للحال كافراً وإن كان مصداقاً بالله ورسوله وقالوا إن إبليس حين كان معلماً للملائكة كان كافراً واستدلوا بقوله تعالى وكان من الكافرين أي كان في علم الله واجب عن الآية بأن معناه وصار من الكافرين قال شارح العقائد والحق أنه لا خلاف في المعنى يعني بل الخلاف في المبنى فإذا أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى أي الإذعان وقبول العبادة فهو حاصل في الحال وإن أريد ما يترتب عليه النجاة والثبات في المآل فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الأول ومن فوّض إلى المشيئة أراد الثاني اهـ وفهم منه أن الخلاف بين الفريقين لفظي وأشار إليه السبكي في عقيدته التي تقدم ذكرها في أول الكتاب وهو قوله ولقد يؤل خلافتهم ما إلى لفظ كالاستثناء في الإيمان وذكر فيها أن أبا منصور الماتريدي مع الأشاعرة في هذه المسئلة والله أعلم (وهي) أي تلك الوجوه (آخر ما نختم بها كتاب قواعد العقائد أن شاء الله تعالى) وفيه ربط الحال بالشرط (والله أعلم) أي به المتأدب بتفويض العلم إلى الله تعالى وللتبرك ويوجد هذا في بعض النسخ زيادة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى من أهل الأرض والسماء وهي زيادة حسنة تشبه أن تكون من كلام المصنف إلا أني ما وجدت في نسخة ونختم هذا الكتاب بفصول منها ما له تعلق بمسئلة الاستثناء ومنها ما له تعلق بمسئلة الإيمان ومنها ما هو متمم للكتاب فصارت الفصول على ثلاثة أنواع * النوع الأول من الفصول الثلاثة ما يتعلق بمسئلة الاستثناء خاصة قال الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف لا خلاف بين القائلين بدخول الاستثناء والمانعين في أنه لا يقال أنا مؤمن أن شاء الله لا شك في ثبوت الإيمان حال التسكّم بالاستثناء المذكور والا كان الإيمان منفيًا لأن الشك في ثبوته في الحال كفر بل ثبوته في الحال مجزوم به دون شك غير أن بقاءه إلى الوفاة عليه وهو المسمى بإيمان الموافاة الذي يوافي العبد عليه متصفاه به آخر حياته غير معلوم له ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو المحفوظ عند المتكّم في ربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل فلا استثناء فيه اتباعاً لقوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله فلا وجه لوجوب تركه إلا أنه لما كان ظاهر التركيب أمرين الأخبار بقيام الإيمان به في الحال وإن الاستثناء يناقض الأخبار بقيام الإيمان به في الحال كان تركه أبعد عن التهمة بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه واجباً لذلك وأما من علم قصده بأنه إنما استثنى تبركاً خوفاً من سوء الخاتمة فربما تعتاد النفس التردد في الإيمان في الحال لكثرة أشعارها بتردها في ثبوت الإيمان واستمراره وهذه مفسدة إذ قد تجر إلى وجود التردد آخر الحياة للاعتياد به خصوصاً والشيطان مجرد نفسه في هلاك ابن آدم لا شغل له سواه فيجب حينئذ تركه اهـ وفيه شيآن الأول قوله فلا استثناء فيه اتباعاً لقوله تعالى الخ لا يخفى أن ما نحن فيه ليس داخل في عموم مفهوم الآية لأنها في الأمر المستقبل وجود الإبقاء والكلام في الاستثناء الموجود حالاً على احتمال أنه ربما يعرض له حال يوجب له زوالاً ولهذا مثل مشايخنا هذا الاستثناء بنحو قوله أنا شاب إن شاء الله تعالى حيث يحتمل أنه يصير شيخاً وهو ليس تحته طائل وإدخاله تحت قوله تعالى ولا تقولن لشيء الآية لا يقول به قائل وهذا البحث أبداه ملا علي القاري من أصحابنا والثاني أن أشعار اللفظ في نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض إذا فرض قصد التبرك لأجل إيمان الموافاة خوفاً من سوء الخاتمة وهذا البحث أبداه الكمال بن أبي شريف وحاصل القول مع قطع النظر عما يرد عليه أن المستثنى إذا أراد الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء وهذا لا خلاف فيه وأما إذا أراد أنه مؤمن كامل أو ممن يموت على الإيمان فلا استثناء حينئذ جازيلاً أن الأولى تركه باللسان وملاحظته بالجنان وبالله التوفيق * (تنبيه) * قول من قال إن من شهد

وهي آخر ما نختم به كتاب
قواعد العقائد تم الكتاب
بحمد الله تعالى وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى كل
عبد مصطفى

لنفسه بهذه الشهادة فيشهد لنفسه بالجنة فيه انه لا محذور في هذا المقال فانه ليس من قبيل قول
القاتل أنا طويل ان شاء الله تعالى بل ينظر قولك أنا زاهد أنا متق أنا ثابت ان شاء الله أما قاصدا
هضم النفس والتواضع وهذا انما يتصور في حق الاكابر أو قاصدا جهله بحقيقة وجود شروطه
وهذه الاشياء في الحال أو نظرا الى مشيئة الله تعالى من احتمال تغير الحال في الاستقبال ولذا سئل
أبو يزيد البسطامي هل لحيتك أفضل أم ذنب الكلب فقال ان مت على الاسلام فلحيتي خير والا فذنبه
أحسن وبهذا يتبين أن من يقول أنا مؤمن حقا لو قيل له أنت من أهل الجنة حقا لم يقدر أن يقول
نعم فانه من الامر المبهم والله أعلم * استطراد * اختلف قول أصحابنا في مثل قولك أنا مؤمن أنا زاهد
أنا متق ان شاء الله تعالى أي في كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار
وبرجى البقاء عليه في العاقبة والمآل ويحصل به تركيبة النفس والاعجاب قال الكسطلي وههنا فرق
دقيق يحصل به الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الايمان وهو أن لرشاد أعني الاهتداء لعباد
الصالحات والتقوى أي الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل تمامه لاحد في وقت
معين فليس الراشد من عمل صالح في الحال أو في حين من الاحيان وكذلك التقى ليس من اجتناب
المحرم في حين من احيان كونه مكافا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امثال الاوامر وتمنع
عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر ما هو في القوة والثبات بحيث
يكسر الشهوات ويقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر واني للانسان ذلك وكيف لا يشك في حصوله
وأما الايمان فهو ٧ الحصول يحصل لمن هداها الله تعالى بتمامه وأما ثباته فأمر خارج عن

٧ هكذا يبايض بالاصل

مدلول قوله أنا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء فتأمل

* (فصل) * قد ألف قاضي القضاة تقي الدين السبكي رسالة صغيرة في هذه المسئلة وذلك بسؤال ولده
له اما هو الشيخ تاج الدين عبد الوهاب أو غيره وقد يحيلون المشايخ كثيرا على هذه الرسالة وقد سيق
الى بحمد الله تعالى بخط المصنف مع جملة تأليف له وهي المسودة الاصلية فأحييت ابراد خلاصتها
هنا تكميلا للفوائد فانها غريبة في بابها وربما لا توجد عند كل أحد وهاتنا أسوق لك مع اسقاط
بعض ما لا يحتاج اليه وهو يسير قال رحمه الله تعالى مخاطبا ولده بعد الجدلة والصلاة ماضه وبعد فقد
علمت ما ذكرته وفعلت الله من أن جماعة من الحنفية في هذا الزمان تكلموا في مسئلة أنا مؤمن ان شاء
الله تعالى وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك وساءنى ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء
لا ينبغي أن يكون بينهما من الخلاف ما يفضى الى تكفير ولا تبديع وانما هو خلاف في الفروع فانهم
جميعهم من أهل السنة انما يجري في مسئلة فرعية أو مسئلة أصولية يرجع الخلاف فيها الى أمر
لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من ذلك فلما بلغني ما قلت تأملت لذلك
واستحييت قول قائله وعذرت به بعض العذر لاني أعلم ان في كتبهم بانه لا يصلح خلف شاك في ايمانه
وأرادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخرين منهم اذا حقق البحث معه رجع
الى أمر لفظي وما أرادوه به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه بمن يقول هذه المقالة وهو برى
بما أرادوه به وأتمتهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك وأبو حنيفة رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه
انكار قول المؤمن أنا مؤمن ان شاء الله لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه وكيف يقول
ذلك وعبد الله بن مسعود الذي هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك بل هو قول
أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ثم سرد أسماءهم التي سردناها في أول هذا البحث ثم
قال وهذا القول صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب منهم من يوجب ويمنع القطع بقوله أنا مؤمن
ومنهم من يمنعه ويرحب القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح والكلام في

هذه المسئلة طويل يحتاج الى مواد كثيرة وقواعد منتشرة وقلب سليم وفكر مستقيم ومخاطبة من يفهم عنك ما تقول ويعاني مثل ما تعانيه في المنقول والمعقول وارتياض في العلوم واعتدال في المنطوق والمفهوم وطبيعة وقادة وقرينة منقادة وتجرد في علم الطريق والسلوك وتقوى وتذكر اذا عرض له مس الشيطان فتبصر ما تنزاع به عنه الشكوك وقد يأتي في مباحث هذه المسئلة ما أخفى عن كل أحد لعزلة من يفهمه أو يسلم في المعتقد لكني أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك وأنت على كل حال ولد صالح وهذه المسئلة تستمد من مسائل * احداها تحقيق معنى الايمان وقد صنفت فيه مجلدات ويكفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وذكر الاغويون قولين في معنى أن تؤمن ومعنى الايمان أحدهما وهو المشهور أن تصدق والباء للتعدي فالإيمان التصديق بهذه الامور الخمسة والثاني أن تؤمن نفسك من العذاب والباء للاستعانة أو السببية فالإيمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الامور الخمسة وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء لأن الامن من عذاب الله مشروط بحقيقة الله بلا اشكال وتخرج الاستثناء على هذا القول لم أجده منقولا وانما ذكرته وهذا القول لم يذكره الا كثرون ولكن الواحد في ذكره في أول تفسيره وناهيك به ففرغت أنا عليه هذا الجواب * المسئلة الثانية هل الاعمال داخلة في معنى الايمان أو خارجة عنه ظاهر الحديث المذكور انها خارجة عنه وقد اشتهر على السنة السلف أن الايمان قول وعمل وجاء في القرآن والسنة مواضع كثيرة أطلق فيها الايمان على الاعمال وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الاعمال من معنى الايمان داخلة في مفهومه لكن يلزم من عدمها عدمه وهذا مذهب المعتزلة والثاني أن تجعل أجزءا داخلة في مفهومه لكن لا يلزم من عدمها عدمه فان الأجزاء على قسمين منها ما لا يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للانسان وكالأغصان للشجرة فاسم الشجرة صادق على الاصل وحده وعليه مع الاغصان ولا يزول بزوال الاغصان وهذا هو الذي يدل له كلام السلف وقولهم الايمان قول وعمل يزيد وينقص فان يجتمع هذان الكلامان الاعلى هذا المعنى ومن هنا قال الناس شعب الايمان الثالث أن تجعل الآثار آثارا خارجة عن الايمان لكنها منه وبسببه واذا أطلق عليها فبالتحيز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب الرابع أن يقال انها خارجة بالكليسة لا يطلق عليها حقيقة ولا مجازا وهذا باطل والمختار القول الثاني وتحقيقه أن اسم الايمان موضوع شرعا للمعنى الكلي المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل والاعتقاد والقول دون العمل والاعتقاد وحده بشرط القول فاذا عدم العمل لم يعدم الايمان واذا عدم القول لم يعدم الايمان ولكن عدم شرطه واذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لانه الاصل اذا عرفت ذلك فاذا قلنا الاعمال داخلة في معنى الايمان كان دخول الاستثناء جائزا لان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما استثنوا ذلك لكن هذا يقتضى أحد أمرين اما أن الايمان لا يحصل الا بالاعمال وقد قلنا انه مذهب المعتزلة وعليه يلزم ان من فقد الاعمال يحزم بعدم الايمان لأنه يقتصر على الاستثناء واما أن نقول ان الايمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الكثير والصحيح والكثير وهو المضاف اليه الاعمال ولها مراتب أدناها امانة الاذنى عن الطريق ومؤمن اسم فاعل مشتق من مطلق الايمان فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه الا أن يراد بالايمان الايمان الكامل فيصم وأما أصل الايمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه الطريقة وقال بعض الناس السلف انما استثنوا الاعتقادهم دخول الاعمال في الايمان وفيه نظر لما ذكرناه فالوجه أن يضاف الى ذلك أن اطلاق قولهم أنا مؤمن يقتضى انه جامع بين القول والعمل فلذلك استثنوا وليس بعيد المسئلة الثالثة أن الايمان انما ينفع في الآخرة اذا مات عليه فن مات كافرا

لم ينفعه ايمانه المتقدم وهل نقول انه لم يكن ايمانا لان من شرط الايمان أن لا يعقبه كفر أو كان
ايمانا ولكن بطل فيما بعد لطريان ما يحبطه أو كان الحكم بكونه ايمانا صحيحا موقوفا على الخاتمة
كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامهما لانها عبادة واحدة مرتبطة أولها بأخرها فيفسد
أولها بفساد آخرها تخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال من ذلك والأول قول الأشعري والثاني ظاهر
القرائن تدل له حيث حكم بان المرتد يحبط عمله اذا مات كافرا والثالث اقتضاه كلام بعضهم وعلى كل
الأقوال الثلاثة يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرط اما في الاصل واما في التدين واما في
النفع ويكون الاستثناء راجعا الى أصل الايمان ولا يحتاج أن نقول ان الأعمال داخلة فيه ويلزم على
هذا حصول الشك فيه لكن هذا شك لاحيلة للعبد فيه فانه راجع الى الخاتمة التي لا يعلمها الا الله وليس
شكا في اعتقاده الحاصل الآن نعم هو شك في كونه نافعا وصحيحا ومسمى عند الله ايمانا وان كان
صاحبه جازما بانه ايمان قد أتى بما في قدرته من ذلك من غير تفریط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه
* المسئلة الرابعة ولم أجد من تعرض للتخريج عليها غيري وهي التي أشرت الى عزة من يفهمها واحتياج
سامعها الى تثبت في الفهم بتوفيق من الله بالسلامة أنا وان سلمنا أن الايمان التصديق وحده من غير
إضافة الأعمال اليه ولا الامن من العذاب بسببه ولا اشتراط الخاتمة في مسماه فنقول التصديق يتعلق
بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث ويشترط معرفة المصدق به فلا بد للتصديق من المعرفة
ويشهد لذلك ما رواه البغوي أبو القاسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال بينما
رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي استقبله شاب من الأنصار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف
أصبحت يا حارثة قال أصبحت مؤمنا بالله حقا قال أتظن ما تقول فان لكل قول حقيقة قال يا رسول
الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأطعمت نهاري وكأني بعرض ربي بارزا وكأني أنظر الى
أهل الجنة يترأفون فيها وكأني أنظر الى أهل النار يتعاونون فيها قال أبصرت فالزم عبد نور الله الايمان
في قلبه فقال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث
يذكره الصوفية كثيرا وهو مشهور عندهم وان كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية وهو
شاهد لامر من أحدهما جواز اطلاق أنامؤمن من غير استثناء والثاني الإشارة الى ما قلناه من أن هذا
الاطلاق تشترط فيه المعرفة والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتا كبيرا فعرفة الله تعالى معرفة وجوده
ووجدانيته وصفاته اما ذاته فغير معلومة للبشر ووجوده معلوم لكل أحد ووجدانيته معلومة لجميع
المؤمنين وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها وأعلى المعارف لانهاية لها فلا يعلمها الا هو سبحانه وتعالى
وأعلى الخلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم وأدنى المراتب الواجب
الذي لا بد منه في النجاة من النار وفي عصمة الدم وبين ذلك وسائط كثيرة منها واجب ومنها ما ليس بواجب
وكل ذلك داخل في اسم الايمان لانه تصديق بها وبالاخلال به والعباد بالله قد ينزل ذلك الواجب فقد
يخرج من الايمان به وقد لا يخرج والحد في ذلك منزلة قدم للمتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم
فيه على قدر علمه ويقف فيه على قدر خوفه وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جدا والمعارف الالهية
المفاضة عليها من الملكوت الاعلى واسعة جدا فالخائف مامن مقام ينتهي اليه الا ويخاف أن يكون
فيه على خطر ويخلع قلبه من الهيبة فيفرغ الى المشيئة ويقول حسبي ان كنت أدبت الواجب وسواه
رجلان أحدهما أقامه الله تعالى مقام البسط وانشرح الصدر باليقين فيطلق والاخر غافل عن
الحالين اكتفى بظاهر العلم يكتفي عنه بالاملاق أيضا وعلى هذه الأحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف
في ذلك وكل قصد الخير وتكلم على حسب حاله وليس فيهم من يكفر بعضا بل كل متكلم على قدر حاله
وكل اناء بالذي فيه يرشح ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الأمور

المانعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق وانعمرت تلك الامور المقابلة له في قايه
 ومن جوز الامرين نظر الى الطرفين وليس أحد منهم شاكا فيما هو حاصل الآن ولا مقصرا فيما
 وجب عليه والله الحمد والمنة * المسئلة الخامسة قال بعض الناس ان الاستثناء للشك في القبول وهذا
 يلتفت على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه أو بالصحة وعدمها أما القبول فالظاهر أنه متى
 حصل الايمان والوفاء عليه قبل قطعا وكذا الصحة اذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح
 قطعا وانما يكون فسادا اذا صدق تصديقا غير مطابق والعباد بالله فمن يعتقد في الله أو في صفاته ما يكفر
 به لا يقال انه مؤمن ايمانا فاسدا بل ليس بمؤمن فالايمن من الامور التي ليس لها الا وجه واحد كاداء
 الذين وما أشبهه * المسئلة السادسة جميع ما ذكرناه جلت ان فيه على ما وضعت له في اللغة من دخولها
 على المحتمل الذي يقال انه الشك وقد عرفناك تخريج الشك فيها على وجه لا يقتضي كفرا ولا شكاف
 الايمان أما اذا قصد بها جاهل شكاف في أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجوه التي ذكرناها
 فذلك باطل وكفرو ضلال * المسئلة السابعة أن تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقبليين كقولك
 ان جئتني أكرمك ولك أن تقدم الجزاء وحينئذ يكون هو عين الجزاء على مذهب الكوفيين ودليله
 على مذهب البصريين كقولك أنا مؤمن ان شاء الله ووضع اللسان يقتضي الاستقبال كما قلناه فيكون
 معناه أنا مؤمن في المستقبل كما أنا مؤمن في الحال لكن الناس لا يفهمون منها ذلك ولم يضعوا هذا
 الكلام الا للاحتراز عن القطع بالايمان في الحال فالمراد بقوله أنا مؤمن في الحال ولكنه لما طرق اليه
 التردد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لا يجوز
 تعليقه الا على هذا الوجه اما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه فلا يقال أنا انسان
 ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرازقة فانهم مبتدعة جهال ضلال في ذلك ولتعلق الحال بالمشيئة وجه آخر
 يمكن الحمل عليه بالنسبة الى اللغة وهو أن يكون المعنى ان كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات
 التي قلناها ولكن ذكرنا لفظ كان تعجيبا للتعلق بحسب اللغة ليصير معنى الثبوت في المستقبل حتى يكون
 الشرط مستقبلا ويكون الجزاء محذوفا بدل عليه هذا المذكور كما تقول ان أكرمك غدا فأنا الآن
 محسن اليك أي لا بدع في كرامك لي لاني بحسن اليك الآن * المسئلة الثامنة خرجوا ان شاء الله ههنا على
 معنى آخر غير الشك وهو التبرك أو التأذب وساق الآيتين قوله تعالى ولا تقولن لشيء آية وقوله تعالى
 لتدخلن المسجد الحرام الآية ولقوله صلى الله عليه وسلم اني لا رجوان أكون أتقاكم وقد علم انه
 أتقاكم وهذا صحيح لكنه كله مستقبل ووربط المستقبل بالشرط لا يستنكر وأما الذي يتعلق بخصوصية
 مانحن فيه ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا الى زيادة الكلام فيه والله أعلم اه كلام التقي برمته ولم
 أحذف منه الا ما لا يحتاج اليه وهو قليل جدا فرجه الله تعالى لقد كتبه في بعض نهار تاليغامالم يكتب
 غيره مثله في خمسة أيام * استطارد خلف كلام السبكي قد تقدم لنا عنه النقل عند قول المصنف فان قلت
 ما وجه قول السلف أنا مؤمن ان شاء الله ذكر أسامي جماعة من السلف ثم رأيت ذلك بعينه في كتاب السنة
 لا لكائي الا أن السبكي زاد عند ذكر ابن مسعود واختلاف في رجوعه عنه فقد قرأت في تلخيص الادلة
 لابي اسحق الصفار قال وذا الاستاذ أبو محمد الحارثي الحافظ في كتاب الكشف عن مناقب الامام عن
 موسى بن كثير عن ابن عمر انه أخرج شاة لتذبح فربه رجلا فقال له أمؤمن أنت قال نعم ان شاء الله
 قال لا تذبح نسبيكتي من يشك في ايمانه ثم مر به رجلا فقال له أمؤمن أنت قال نعم فذبح شاته فلم يجعل
 من يستثنى في ايمانه مؤمنا وجعله شكاف في الايمان وأسند عن عطاء انه كان يكر على من يستثنى في
 ايمانه وأسند عن ابن مسعود رضي الله عنه انه كان يستثنى في ايمانه وكذلك أصحابه فلقبهم صاحب معاذ
 ابن جبل وناظرهم حتى انزل ابن مسعود وجماعته عن ذلك واستغفر ابن مسعود عن ذلك وعد ذلك خطأ

من نفسه وأسند عن همام بن مسلم عن أبي حنيفة أنه كان لا يرى الصلاة خلف من يستثنى في إيمانه
 وأسند عن سفيان الثوري أنه رجع عن الاستثناء في الإيمان وروى غيره عن ابن المبارك من شك في
 إيمانه فليس بمؤمن ويعني بالشك أنه لا يدري هل هو مؤمن أو ليس بمؤمن وأما إذا لم يشك هذا الشك
 ولكنه يستثنى على معنى أنه هل يبقى على الإيمان في مستقبل الوقت أو على أن قوله أنا مؤمن حقا يقتضي
 استكمال الإيمان بتوابعه كما يقال فلان عالم حقا أنه يقتضي استكمال العلم بما وجبه العلم فهذا لا يكون
 شكافي الإيمان ولكنه يكون خطأ في القول لأن توابع الإيمان ليست من أصل الإيمان فنفس الإيمان
 يكون حاصلًا بدون توابعه فلا يصح الاستثناء في الإيمان ألا ترى أن ابن مسعود رجع عن هذا واستغفر ولم
 يكن ابن مسعود شاكافي الإيمان وكذلك رجوع سفيان عن هذا الاستثناء يدل على كونه على خطأ في
 هذا الاستثناء وإن لم يكن شاكافي إيمانه وقد حكى أن أبا حنيفة لقي قتادة فقال له أبو حنيفة أمؤمن
 أنت فقال قتادة نعم إن شاء الله فقال له أبو حنيفة أرغبت عن مله إبراهيم فإنه قال بلى لما قال له ربه أولم تؤمن
 وفي بعض الروايات قال له قتادة أرجو فقال له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله تعالى والذي أطمع أن يغفر
 لي خطيئتي يوم الدين قال فهذا قلت كما قال إبراهيم بلى لما قال له ربه أولم تؤمن وفي بعض الروايات لما قال
 له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله ولكن ليطمئن قلبي فقال له أبو حنيفة هلا قلت كما قال إبراهيم بلى حين
 قال له ربه أولم تؤمن فالتزم قتادة لما ألزمه أبو حنيفة بما ذكر قلت فقد ظهر بما تقدم أن المنع عن
 الاستثناء في الإيمان قال به جماعة من السلف ولم ينفرد به أبو حنيفة وأصحابه كما يقوله المخالفون لهم بل
 الاختلاف حاصل في الطبقة الأولى على أنه وافقهم في ذلك جماعة من أهل الضلال قولهم كقول أصحاب
 أبي حنيفة وإن كان موافقهم لا يعتد بهم منهم الشمرية والثوبانية والشيبية والغيلانية والمرلية
 والنجارية لا أكثرهم الله تعالى كما أن الأشاعرة وافقهم من طوائف الضلال في جواز القول به جماعة
 وهم الخوارج والازارقة والصفريه وغلاة الروافض وفريق من المعتزلة والله أعلم

* (النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكر ما له تعلق بالإيمان وهذا النوع نذكر فيه ثلاثة مباحث) *
 (المبحث الأول) في بيان ما يتعلق بالإيمان قال الكمالان ما يجب به الإيمان هو ما جاء به محمد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق بجميع ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادي وعلمي
 وتفاصيلىهما كثيرة فاكثفي بالأجمال وهو أن يقربان لاله الا الله محمد رسول الله اقرارا صادرا عن مطابقة
 جنانة واستسلامه للسانه وأما التفاصيل فمواقع منها في الملاحظة بأن جذبه جاذب الى تعقل ذلك الامر
 التفصيلي وجب اعطاؤه \Rightarrow منه من وجوب الإيمان فإن كان مما ينفي بحده الاستسلام أو وجوب
 التكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم فاحده حكم بكفره والافساق وضلل فما ينفي الاستسلام هو كل ما يدل
 على الاستخفاف من الالفاظ والافعال الدالة عليه وما يوجب التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن النبي صلى
 الله عليه وسلم ادعائه ضرورة كالبعث والجزاء والصلوات الخس وأما التبري من كل دين يخالف دين
 الاسلام فانما شرطه بعضهم لاجراء أحكام الاسلام عليه في حق بعض أهل الكتاب الذين يقولون ان محمدا
 صلى الله عليه وسلم إنما أرسل للعرب خاصة لا إلى أهل الكتاب لا لثبوت الإيمان له فيما بينه وبين الله تعالى
 لانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد فقط كان مؤمنا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري ولم يشترطه بعضهم
 لانه عليه السلام كان يكتفي بالشهادة منهم وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام وليس فيه زيادة على التشهد
 ويجب عن هذا بأن كل من كان بحضرة صلى الله عليه وسلم من كتابي أو مشرك فقد سمع منه ادعاء
 عموم الرسالة لكل أحد فاذا شهد أنه رسول الله لم تصدقه اجمالا في كل ما يدعيه بخلاف الغائب فإنه لم
 يسمع منه فمكنت الشبهة في اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب الى الناس الاقتراء في ادعاء العموم
 جهلا بثبوت التواتر عنه به والله أعلم (المبحث الثاني في بيان أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق) اختلف أهل

السنة والجماعة فقبل هو مخلوق واليه ذهب الحرث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد
العز بن المكي وغيرهم هكذا نقله الأشعري عنهم واليه ذهب أهل سمرقند من الماتريديّة ونقل الأشعري
عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنه غير مخلوق وهو قول أهل بخاري وفرغانة من الماتريديّة
وهو الذي رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة وقال صاحب المسامرة واليه مال الأشعري ووجهه بما
حاصله أن إطلاق الإيمان في قول من قال أن الإيمان غير مخلوق ينطبق على الإيمان الذي هو من صفات
الله لأن من أسمائه الحسنى المؤمن وإيمانه هو تصديقه في الأزل بكلامه القديم وأخباره الأزلي بوحدةانيته
كما دل عليه قوله تعالى أني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدني ولا يقال أن تصديقه محدث ولا مخلوق تعالى أن يقوم به
حادث اه ولا يخفى أن الكلام ليس في هذا المرام إذا جمعوا على أن ذاته وصفاته تعالى أزلية قديمة وان
اعتبر هذا المعنى لا يصح أن العبر والشكر ونحوهما غير مخلوق حيث ورد معانيها في أسمائه الحسنى بل
السمع والبصر والحياة والقدرة وأمثالها ولا أظن بأن أحدًا قال بهذا العموم وأوجب الكفر لهذا
المفهوم الموهوم لأن صفاته تعالى مستثناة عقلا ونقلا وعلل أهل بخاري بأن الإيمان أمر حاصل من الله
للعبد دلالة تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون
المتكلم بمجموع ما ذكر قد قام به ما ليس بمخلوق وكان من قرأ القرآن كلام الله الذي ليس بمخلوق وهذا غاية
منسكهم ونسبهم مشايخ سمرقند إلى الجهل إذا الإيمان بالوفاق هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل
منه ما فعل من أفعال العبد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق أهل السنة والجماعة قال ابن الهمام
في المسامرة ونص أبي حنيفة في الوصية في خلق الإيمان حيث قال نقر بأن العبد مع أعماله وأقراره
ومعرفته مخلوق هذا وقد نقل بعض أهل السنة أنهم منعوا من إطلاق القول بحلول كلامه سبحانه في
لسان أو قلب أو مصحف وأن أريده اللفظي رعاية للأدب مع الرب لئلا يتوهم متوهم إرادة نفس القديم
والله أعلم (المبحث الثالث) في بيان أن الإيمان باق مع النوم والغفلة والانعساء والموت وأن كلامهما
لا يصادم التصديق والمعرفة حقيقة لأن الشرع حكم ببقاء حكمها إلى أن يقعد صاحبها إلى إبطالها بما كسب
أمر حكم الشرع بمنافاته لهما فيرفع ذلك الحكم خلافا للمعترلة في قولهم أن النوم والموت يصادمان المعرفة
فلا يوصف النائم والميت بأنه موقن كذا ذكره ابن الهمام لكنه يخالف لما في المواقف عنهم أنهم قالوا
لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالتائم حال نومه والغافل حين
غفلته وأنه خلاف الاجماع اه فارتفع النزاع فتأمل * (خاتمة المباحث) * في بيان ما يقابل الإيمان
وهو الكفر أعادنا الله منه اختلافوا في المقابلة بين الكفر والإيمان هل هي مقابلة الضدين أو مقابلة العدم
والملك فم قال بالأول قال الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة بحجج الرسل به ومن قال بالثاني فسر
بقوله عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا وعلى كلا القولين يخرج ارتكاب الذنوب إذ لا يكون
مرتكبا بار تكابه إياها منكر الشيء من الدين معلوما ضرورة أنه وهذا ظاهر ولم يخالف فيه أحد
من أهل السنة والجماعة لا يقال قد خالف جماعة من الفقهاء حيث يكفر من ترك فرضا من الفروض
الخمسة أعني الصلاة وأخوانها لا نأقول إنما كفروه بذلك لأن الشارع جعل ذلك علامة على كفره لقوله
عليه السلام ليس بين المؤمن والكافر الا ترك الصلاة كما جعل السجود للعلم والقاء المصحف في القاذورات
وأمثال ذلك كفرا وليس من التكفير بمجرد الذنب يبقى النظر في الأدلة الشرعية التي جعلت هذا علامة
الكفر في كون هذه علامة لاحتمال أن يكون الترك كسلا لا استهزاء ولا استهلا لا بتركها وهذا نظر
آخر فاعرفه والمسئلة اجتهدية والحق عدم التكفير وسيأتي لذلك بسط والله أعلم

* (النوع الرابع من الفصول الثلاثة) *

في بيان مسائل اعتقادية يتم بها كتاب قواعد العقائد وهي في فصول

*** (فصل) *** العبد مادام عاقلاً بالغالايصل الى مقام يسقط عنه الامر والنهي لقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فقد أجمع المفسرون على أن المراد به الموت وذهب بعض أهل الإباحة الى أن العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاف قلبه من الفضلة واختار الايمان على الكفر والكفران سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكير وتحسين الاخلاق الباطنة وهذا كفر وزندقة وجهالة وضلالة وأما قوله عليه السلام اذا أحب الله عبدا لم يضره الذنب فعنه انه اذا عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب أو وفقه للتوبة بعد الحوبة ومفهوم هذا الحديث ان من أبغضه الله فلا تنفعه طاعة حيث لا تصدر عنه عبادة صالحة بنية صادقة ولذا قيل من لم يكن للوصال أهلاً * فكل طاعته ذنوب وأما ما نقل عن بعض الصوفية من أن العبد السالك اذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادات فوجه بعض المحققين منهم بان التكليف مأخوذ من الكلفة بمعنى المشقة والعارف يعبد ربه بلا كلفة ولا مشقة بل يتلذذ بالعبادة وينشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علمياً بأنهم سبب السعادة ولهذا قال بعض المشايخ الدنيا أفضل من الآخرة لأنها دار الخدمة والآخرة دار النعمة ومقام الخدمة أولى من مرتبة النعمة وقد حكى عن علي رضي الله عنه أنه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لانه حق الله سبحانه والجنة حظ النفس ومن ثمة اختار بعض الاولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقاء في العقب والحاصل ان الترقى فوق التوقف كالتدلى والله أعلم

*** (فصل) *** الحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيتناوله وينتفع به وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وذهب المعتزلة الى أن الحرام ليس برزق لانهم فسروه بآفة بمملوك يأكله المالك وأخرى بما لم يمنعه الشارع من الانتفاع به وذلك لا يكون الاحلال ويرد عليهم انه يلزم على الاول أن لا يكون مأثماً كالهذاب بل العبيد والاماء رزقاً على الوجهين الاخيرين وان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى ورد الوجه الثلاثة قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيستوفي كل رزق نفسه حلالاً كان أحرماً ولا يتصور أن لا يأكل الانسان رزقه أو يأكل غيره لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمنع أن يأكل غيره وأما الرزق بمعنى المالك فلا يتمتع أن يأكله غيره ومنه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والله أعلم

*** (فصل) *** الدعاء مخ العبادة كما في حديث وقال الله تعالى ادعوني أستجب لكم وأنكرت المعتزلة أن يكون للدعاء تأثير في تغيير القضاء ورد بأن الدعاء رد البلاء اذا كان على وفق القضاء والمراد بالقضاء هو المعلق لا المبرم واختلف في ان الدعاء أفضل عند نزول البلاء أم السكوت والرضا فيقول الاول لانه عبادة في نفسه وهو مطلوب ومأمور بفعله وقيل السكوت والجود تحت جريان الحكم أتم رضا ولا يبعد أن يقال الا تم هو أن يجمع بينهما ما بأن يدعو باللسان ويكون في الجنان تحت الجريان بحكم الجنان وقيل الاولى أن يقال ان الاوقات مختلفة ففي بعضها الدعاء أفضل والفاصل بينهما الاشارة فمن وجد في قلبه اشارة الى الدعاء فهو وقت كما ورد من فتح له أبواب الدعاء فتحت له أبواب الاجابة أو الرحمة أو الجنة ومن وجد في قلبه اشارة الى السكوت فهو وقت كما جاء عن ابراهيم عليه السلام لما قال له جبريل عليه السلام ألك حاجة قال اما اليك فلا قال فامأل ربك قال حسبي من سؤالي علمه بحالي ويجوز أن يقال ما كان للعباد فيه نصيب والله تعالى فيه حق فالدعاء أولى وما كان فيه حظ النفس للداعي فالسكوت عنه أولى وهذا على وأغلى والله أعلم

*** (فصل) *** اتفق أهل السنة على ان الاموات ينتفعون من سعي الاحياء بأمرين أحدهما ما تسبب اليه الميت في حياته والثاني دعاء المسلمين واستغفارهم له والصدقة والحج على نزاع فيما يصل من ثواب

الحج فعن محمد بن الحسن انه انما يصل للميت ثواب النفقة والحج للحاج وعند عامة اصحابنا ثواب الحج للمعسوج عنه وهو الصحيح واختلف في العبادات البدنية كالصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر فذهب أبو حنيفة وأحمد وجهور السلف الى وصولها والمشهور من مذهب الشافعي ومالك عدم وصولها وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام الى عدم وصول شيء البتة للدعاء ولا غيره وقوله مردود بالكتاب والسنة واستدلاله بقوله تعالى وأن ليس للانسان الا ما سعى مدفوع بأنه لم ينف انتفاع الرجل بسعي غيره وانما نفى ملك غير سعيه وأما سعي غيره فهو ملك لسعيه فان شاء أن يبذله لغيره وان شاء أن يبقيه لنفسه وهو سبحانه وتعالى لم يقل انه لا ينتفع الا بما سعى ثم قراءة القرآن واهدائه له تطوعا بغير أجره يصل اليه أموالا وصى بأن يعطى شيء من ماله ان يقرأ القرآن على قبره فالوصية باطلة لانه في معنى الاجرة كذا في الاختيار والعمل الا أن على خلافه فالاولى أن يوصى بنية التعلم والتعليم ليكون معونة لاهل القرآن فيكون من جنس الصدقة عنه فيجوز ثم القراءة عند القبور مكروهة عند أبي حنيفة ومالك وأحمد في رواية لانه لم ترد به السنة وقال محمد بن الحسن وأحمد في رواية لا تذكره لما روى عن ابن عمر انه أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة ونحواتها والله أعلم

*** (فصل) *** كره أبو حنيفة وصاحبه أن يقول الرجل أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك أو بحق البيت الحرام والمشعر الحرام ونحو ذلك اذ ليس لاحد على الله حق وكذلك كره أبو حنيفة ومحمد أن يقول الداعي اللهم اني أسألك بمعاقدة العزم من عرشك أو بمعقاة وأجازه أبو يوسف لما بلغه الاثريه وأما ما ورد من قول الداعي اللهم اني أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاي اليك فالمراد بالحق الحرمة أو الحق الذي وعده بمقتضى الرحمة والله أعلم

*** (فصل) *** في المنار لحافظ الدين النسفي ان القرآن اسم للنظم والمعنى وما ينسب للإمام أبي حنيفة ان من قرأ بالصلاة بالفارسية أجزاءه فقد رجع عنه وقال لا يجوز بغير العربية الا مع عدم القدرة وقالوا لو قرأ بغير العربية فاما أن يكون مجنونا فيداوى أو تديقا فيقتل لان الله تعالى تكلم بهذه اللغة والاعجاز حصل بنظمه ومعناه قلت ونقل الغنيمي في حاشية ام البراهين مائنه قالوا ومن الجلي الواضح ان وضع اللغات ليس الالتفهم السامع فالمحج اليه التكليم والخطاب لا التكلم أو الكلام قال ومن هذا يظهر في الأئمة رضى الله عنهم فالشافعي مثالا لا يجوز الترجمة بالفارسية ونحوه لان الثابت للضرورة يتقدر بقدرها والرخص لا يتعدى بها مورد النص وأبو حنيفة لم يحجوز التلاوة بالترجمة وانما حكم بصحة صلاة المترجم للقراءة من حيث ان الاصول محفوظة جائز تبليغها باللغة المترجم بها ولو كانت لسان النبي المبلغ له اه فانظره مع كلام صاحب المنار هل يساعده أو يضاده والله أعلم

*** (فصل) *** تصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كفر لقوله تعالى لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله ولقوله عليه السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار في المكان وقيل هو الساحر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وفي معناه الرمال قال القونوي والحديث يشمل الكاهن والعراف والمنجم فلا يجوز اتباع المنجم والرمال وغيرهما كالضارب بالحصى وما يعطى هؤلاء حرام بالاجماع كما نقله البغوي والقاضي عياض وغيرهما ولا اتباع من ادعى الالهام فيما يخبر به عن الهاماته بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا اتباع قول من ادعى علم الحروف المهيجة لانه في معنى الكاهن اه قال ملا على ومن جملة علم الحروف قال المصنف حيث يفقهونه وينظرون في أول الصحيفة أى حرف وافقه وكذا في الورقة السابعة فان جاء حرف من الحروف المركبة من تسخلا كم حكموا بانها غير مستحسن وفي سائر الحروف بخلاف ذلك وقد صرح ابن العجمي في منسكه فقال اختلفوا في الفأل فذكره

بعضهم وأجازه آخرون ونص المالكية على تحريره اهـ ولعل من أجاز الفال أو كرهه اعتمد على المعنى ومن حرمه اعتبر حروف المبني فانه في معنى الاستقسام بالازلام قلت بل هو تلاعب بالقرآن وقال الكرماني ولا ينبغي أن يكتب على ثلاث ورقات من البياض افعلا تفعل أو يكتب الخير والشر ونحو ذلك فانه بدعة اهـ وذكر في المدارك ما يدل على انه حرام بالنص فراجعه وقال الزجاجة لا فرق بين هذا وبين قول المنجمين لا تخرج من أجل نجم كذا أو اخرج لطوع كذا قلت ولا بطل هذه الاشياء جعل النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الاستخارة وبعدها الدعاء المأثور كما هو المشهور وقد ورد ما خاب من استخار ولا ندم من استشار وقال شارح الطحاوية الواجب على ولي الامر وكل قادر أن يسعى في إزالة هؤلاء المنجمين والكهات والعرافين وأصحاب الضرب بالرمل والحصى والقرع والفالات ومنعهم من الجلوس في الحوانيت أو الطرقات أو أن يدخلوا على الناس في منازلهم لذلك ولا يكفي من يعلم تحريم ذلك ولا يسعى في إزالته مع قدرته لذلك لقوله تعالى كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون وهؤلاء الملاعين يقولون الاثم ويا كلون السحت باجتماع المسلمين وهؤلاء الذين يفعلون هذه الافعال الخارجة عن الكتاب والسنة أنواع نوع منهم أهل تلبيس وكذب وخداع الذين يظهر أحدهم طاعة الجن له أو يدعي الحال من أهل الحال كالشايخ النصابين والفقراء الكذابين والطرفية والمكاريين فهؤلاء يستحقون العقوبة البليغة التي تردعهم وأمثالهم عن الكذب والتلبيس وقد يكون في هؤلاء من يستحق القتل كمن يدعي النبوة بمثل هذه الخزعبلات أو يطلب تغيير شيء من الشريعة ونحو ذلك ونوع منهم يتسكك في هذه الامور على سبيل الجد والحقيقة بأنواع السحر وجهور العلماء يوجبون قتل الساحر كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في المنصوص عنه وهذا هو المأثور عن الصحابة رضي الله عنهم واتفقوا على ان ما كان من جنس دعوة الكواكب السبعة أو غيبرها أو خطابها أو السجود لها والتقرب اليها بما يناسبها من اللباس والخواتم والخمر ونحو ذلك فانه كفر وهو أعظم أبواب الشر واتفقوا على ان كل رقية وتعزيم أو قسم فيه شرك بالله فانه لا يجوز التسكك به وكذا الكلام الذي لا يعرف معناه ولا يتكلم به لا مكان أن يكون فيه شرك لا يعرف ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا بأس بالرقى ما لم تكن شركا ولا يجوز الاستعانة بالجن في قضاء حوائجه وامثال أو امره واخباره بشئ من الغيبات ونحو ذلك واستمناع الجنى بالانسي هو تعظيم اياه واستقامته واستعانتة وخضوعه له ونوع منهم بالاحوال الشيطانية والكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب وان لهم خوارق يقتضي انهم أولياء الله تعالى وكان من هؤلاء من يعين المشركين على المسلمين ويقولون ان الرسول أمرهم بقتال المسلمين مع المشركين ليكون المسلمين قد عصوا وهو لا في الحقيقة اخوان المشركين واتباع الشياطين وان ثبت وجودهم فانهم من الجن لان الانس انما لا يكون محتجبا عن ابصار الانس وانما يحتجب أحيانا فن ظن انهم من الانس فن غلطه وجهله وسبب الضلالة فيهم والاختلاف عدم الفرق بين أولياء الرحمن وبين أولياء الشيطان وبالجملة فالعلم بالغيب أمر تفرد به سبحانه ولا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المجزة أو الكرامة أو ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك ومن اللطائف ما حكاه بعضهم ان منجما صلب فقبل له هل رأيت هذا في نجمك فقال رأيت رفعة ولكن ما عرفت انما فوق خشبة والله أعلم * (خاتمة) * الفصول المذكورة مختصرة الى أحبيت ادراجها هنا اقتداء بالائمة الاعلام وشارة برزت لي بالهام في المنام أسأل الله تعالى أن يتقبلها مني بمنه ويحلني بها في أعلى الفردوس مع امنه وهي هذه بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين الحمد لله رب العالمين مدبر الخلائق أجمعين والصلاة والسلام على رسوله محمد النبي الصادق الوعد الامين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الاكرمين وعلى التابعين لهم باحسان الى يوم الدين وبعد فهذه جملة عقائد الدين واركان عموده المتين ومدارها على ثلاثة الايمان والسلام والاحسان

الحديث جبريل عليه السلام المخرج في الصحيحين فأول ما يجب على المكاف الإيمان وهو التصديق الباطني بكل ما جاء به النبي مما علم بالضرورة اجالا في الاجالي وتفصيلا في التفصيلي والاجالي لا بد منه لصحة الإيمان ابتداء كان يقول آمنت بالله كما هو بأسمائه وصفاته والتفصيلي يشترط فيه الدوام والاعمال مكملات والمؤمن به خمسة في الحديث المذكور الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وزيد في بعض الروايات والقدر خيره وشره فالإيمان الواجب أولا على كل عبد لله هو التصديق بالله تعالى بأنه واحد لا شريك له موجود ليس كمثل شيء ولا يشبهه شيء منفرد بالقدم بصفاته الذاتية والفعلية فعلة التكوين وصفاته ذاته حياته وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه حي عليم قدير والكلام له باق سمع بصير ما أراد جرى أحدث العالم باختياره منزعه عن الحد وال ضد والصورة لا يكون الا ما يشاء لا يحتاج الى شيء وهو حلیم عفو غفور والإيمان بالملائكة بانهم أمناؤه على وجهه وبالسكتب المتزلة بحقيقة ما فيها وبالرسل بانهم أفضل عباد الله وباليوم الآخر بشرائطه وتوابعه وأوله حين قيام الموتي وما بين ذلك الى وقت الموت فهو البرزخ والإيمان بالقدر بأن كل ما كان ويكون فبقدرته من يقول للشيء كن فيكون وأما الاسلام فهو التسليم الظاهر لما جاء من عند الله على لسان حبيبه صلى الله عليه وسلم وهو الشهادتان للقادر عليهما وإقام الصلاة بشروطها وأركانها وابتداء الزكاة بشروطها وأركانها وصوم رمضان بشروطه وأركانه وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا بشروطه وأركانه وأما الاحسان فان تعبد الله كأنك تراه بتغايه المراقبة ونهاية الاخلاص والتمسك بالتقوى فانه السبب الاقوى فالإيمان مبدء والاسلام وسط والاحسان كمال والدين الخالص عبارة عن هذه الثلاثة هنيئا لمن صح اسلامه ونال من الدين أدنى نصيب أقام الصلاة وآتى الزكاة وصام وحج وزار الحبيب فهذا جملة ما يجب اعتقاده في أصول الدين وما عدا ذلك خوض فيما لا يليق والبحر عميق والسفر طويل والزاد قليل بل فعليكم اخواني بدين الاعراب والعجائز هذا والله واياكم الى الطريق الاقوم والاثابة بأسنى الجواهر هذا وقد جف عرق جياذ الافهام وقطعت صحارى الطروس مطايا الاقلام واستراح العقل عن تنكر الاستنهاض واعشوش بروض الآمال وارناض بعد صلاة الظهر من يوم الاربعاء لخمس بقين من شهر رجب سنة ١١٩٧ بمترى بسويقة لالا

* (كتاب أسرار الطهارة
وهو الكتاب الثالث من
ربيع العبادات) *

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم - لم الله ناصر كل صابر الحمد لله الذي حلى سرائرنا بالعقائد الصحيحة المنجية في دار القرار وهذا ذهب طواهرنا بأسرار الطهارة وبواطننا بطهارة الاسرار وجعل خواطرنا خزائن لدقائق معارفه المحفوفة بالانوار وأودع قلوبنا من جواهر الحكم الزواهر ما أشرقت كواكبها في رابعة النهار والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عبده ورسوله ونبيه وصليبه المختار الذي بعثه وطرق الإيمان قد عفت منه الآثام فأحياء احياء الارض بوابل الامطار ونشره في جميع الاقطار حتى ضرب الناس بعطن وبلغوا به غايات الاوطار صلى الله عليه وعلى آله السادة الاطهار وأصحابه الخيرة البرار والتابعين لهم باحسان أولئك لهم عقيب الدار وسلم تسليما وزاده شرفا وتعظيما (أما بعد) فهذا شرح (كتاب أسرار الطهارة ومهماتها) وهو ثالث كتاب من كتب احياء العلوم الدين للامام العدل الثقة حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي سقاه الله من صوب الرحمة أغدقه وأهدى الى روحه من نسيم المغفرة أعبقه وقد وفقني الله جللت نعمائه وتقديست أسماؤه الى توضيحه وتقريره وأرشدني الى تهذيبه وتحريره والسلوك في شعابه والترويض لصعابه والخوض في لججه والامداد بآثبات حججه وحل ألفاظه ومعانيه حتى وضع سبيله لمعانيه وراق زلال فوائده وامتدت ظلال عوائده وعلامكان منقوله وثبتت أركانه معقوله بعد اختيارى الآن ومراجعة المصنفات المذهبية فيها في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه الذي هو مذهب المصنف شرح الوجيز للامام أبي القاسم الرافي والمتن للمصنف الذي قيل فيه لو ادعى النبوة

لكان مجزؤه كافية وهي النسخة التي كتب عليها الامام النورى بخطه حواشي وطرر وفوائد
 غرر فيت أقول قال الرافعي أوفى شرح الوجيز فانما أعنى هذا الكتاب وكتاب الروضة للامام النورى
 الذي بسط فيه الشرح المذكور خاليا عن ذكر خلاف غير المذهب وزاده فوائد تكتب بماء الذهب
 ثم شرح البهجة الوردية للولى العراقى وشرح المنهاج للخطيب الشربيني واكتفيت بمؤلفي الاربعه لانها
 تضمنت خلاصة ما في المذهب وأعرضت عما عداها لما بها من كثرة الاقوال والاعتراض والاشكال
 وربما نقلت من كتاب تحرير الزوائد وتقرير الفوائد للشيخ صفى الدين أحمد بن عمر المزجد
 المرادى الزبيدى صاحب العباب ومن غيره ومنها في مذهب الامام أبى حنيفة رضى الله عنه الذي
 هو مذهب الشارح كتاب الهداية للامام أبى الحسن المرغيناني وحواشيه للشيخ أكمل الدين وللجلال
 الخبازى وشرح النقاية للتنقى الشمنى والمحيط لشمس الائمة السرخسى وشرح الجامع الصغير لقاضيخان
 والبداية للكاسانى وشرح الكنز للزبائى وشرح المختار لابن ابى حمزة وهذه غرر كتب المذهب فاقصرت
 عليها وأعرضت عن كتب المتأخرين الا ما احتاج النقل منها في بعض المواضع وهو نادرو من كتب
 سوى ذلك مما راجعت فيه لتخرج الاحاديث قد تقدم ذكرها في ديباجة كتاب العلم والعمدة في الغالب
 على تخرج احاديث شرح الوجيز لابن الملقن وتلميذه الحافظ ابن حجر والمقاصد للحافظ السخاوى
 والمصنف لابي بكر بن أبى شيبة وشرح مشكل الآثار لابي جعفر الطحاوى والسنن الكبرى للبيهقى
 وغيرها مما تراه في مواضعه ومن كتب اللغة ودواوين الفتاوى وغيرها كحاسن الشريعة للقفال
 وشرح التقرير للحافظ العراقى والمدخل لابن الحاج مما يدخل بالمناسبة على هذا الكتاب فكثير
 واسميه غالبا في مواضعه حيث يبنى عليه الحكم ولا يخفى أن الاحاطة بالمذاهب أمر عسير جدا وكذا
 لمعرفة سائر وجوه المذهب فانها مع نزارة فائدها لاتعطى الا معرفة خلاف في المسئلة فاما كيفيته
 واطلاعه وتفصيله فلا فلذا لم أتعرض للخلاف الا ما كان بين الامامين أبى حنيفة والشافعي رضى الله
 عنهما وهو أيضا الاهم فالاهم منه واختلاف العلماء فن عظيم لا يمكن ضبطه الا في كتاب مستقل وأحسن
 ما ألف فيه اختلاف العلماء لابن جرير الطبرى ولا بى جعفر الطحاوى ولا بى بكر الرازى وللامام أبى
 الحسن المكي الهراسى وللوزير ابن هبيرة والاشراف لابن المنذر وقد تيسر لى بحمد الله تعالى من كل
 ذلك أجزاء عدة مع نقص في بعضها وقد نقات منها في مواضع من هذا الشرح كما ستراه وقد التزمت
 بحمد الله تعالى الوفاء لبيان مالوح اليه المصنف على قدر طاقتى وجهدى الذى هو أضعف ضعيف مع
 قصورى وجود قريحتى من انكاد الزمن الخفيف قائلا وبالله حولى واعتصامى وقوتى * ومالى الاستر متجلا
 ولا تعجب أيها المطالع لهذا الشرح فان العلوم والمعارف منخ الهبة ومواهب قد يعطاها الصغير
 بعناية الملك القدير والارجو من اخوان الصفا أهل المروءة والانصاف والوفاء النظر بعين الرضا
 والصفح عن عثرات تجمد المرتضى فالانسان من حيث هو هو محل القصور ومجبول على النسيان والحواد
 قد يكبو في الميدان والله أسأل أن يمن على باتمامه واكمله بحسن نظامه وأن لا يجعل كدى فيه هدرا
 ونصبا بل يشينى بفضل خيره مكان مثوى ومنقلب انه ولى كل احسان يفيض على من يشاء من عباده
 وهو المنان لاله غيره ولاخير الاخير ثم انى قد افتحت الكلام في ذلك بمقدمة جعلت مدارها على
 عشرة فصول فتزل منزلة الاصول وخاتمة في سند المذهب وعلى الله المعتمد في بلوغ التكميل وهو
 حسبنا ونعم الوكيل

* (الفصل الاول) * في بيان معنى الفقه ومتى يطلق على الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن
 يفق فأما الفقه فهو مصدر فقه الرجل بمعنى فقهى فان الهاء مبدلة من الهمزة ومعنى فقه الرجل غاص
 على استخراج معنى القول من قولهم فقهات عينه اذا بخصتها بخصا استخراجت به شحمتها فجعات باطنها

ظاهراً بمعنى الفقه على هذا التأويل انه استخراج الغوامض والاطلاع على أسرار الكلم وأما حد
 الفقيه ففي الاجوبة المسكية للمحافظ ولي الدين العراقي قال قد ذكره الرافعي والنووي في الروضة في الوقف
 فقالا انما يصح الوقف على الفقهاء ويدخل فيه من حصل منه شيئاً وان قل وهذا مقتضاه صدق اسم
 الفقيه على من حصل من الفقه شيئاً وان قل وفيه نظر فان الفقهاء جمع فقيه وهو اسم فاعل من فقه
 بضم القاف اذا صار الفقه له سجية وذلك يقتضي انه لا بد من تجرعه في الفقه وكثرة استحضاره ومعرفة
 لما أخذ حتى يهتدى الى تخرج ما لا يستحضر النقل فيه فانه لا يصير سجية له الا بذلك وهذا هو الموافق
 لكلام غيرهما من الاصحاب وذكر القاضي الحسين في تعليقه فيما اذا وقف على الفقهاء انه يعطى
 لمن حصل من الفقه شيئاً يهتدى به الى الباقي قال ويعرف بالعادة وقال في تعليقه الاخرى بصرف الى
 من يعرف في كل علم شيئاً فاما من تفقه شهراً أو شهرين فلا وكان مراده بالعلم النوع في الفقه ولذا عبر
 البغوي في التهذيب في الوصية بقوله صرف ان حصل من كل نوع وقال في التمهيد في باب الوصية انه
 يرجع فيه الى العادة وعبر في الوقف بقوله الى من حصل طرفاً وان لم يكن متبحراً فقد روي من حفظ
 أربعين حديثاً عد فقهاً ولكن كلام الاصوليين يقتضي اختصاص اسم الفقهاء بالمجتهدين فانهم
 عرفوا الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وذكروا انهم
 احتزوا بقولهم التفصيلية عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية فانه لا يسمى فقهاً بل تقليداً
 لانه أخذه من دليل اجمالي مطرد في كل مسألة وهو انه اقتناه به المفتي فهو حكم الله في حقه فذلك المفتي
 به حكم الله في حقه وأما الامام فهو الذي يقتدى به فن صلح للاقتداء به في علم فهو امام في ذلك العلم
 قال الله تعالى واجعلنا للمتقين اماماً وقال تعالى وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وأما الصفات
 المعتبرة في المفتي فيعتبر فيه الاسلام والبلوغ والعدالة والتبليغ وقوة الضبط ثم انه لا يخلو اما أن يكون مجتهداً
 أو مقلداً فاما المجتهد فيعتبر فيه أمور * أحدها العلم بكتاب الله تعالى ولا يشترط العلم بجميعه بل بما يتعلق
 بالاحكام ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب * الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا جميعها بل ما يتعلق
 منها بالاحكام ويشترط أن يعلم منها العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ
 ومن السنة المتواتر والآحاد والمرسل والمتصل وحال الرواة جرحاً وتعديلاً الثالث أقاويل علماء الصحابة
 ومن بعدهم اجماعاً واختلافاً الرابع القياس فيعرف جليبه وخفيه ويميز الصحيح من الفاسد الخامس
 لسان العرب لغة واعراباً بالان الشرع ورد بالعربية وهذه الجهة يعرف عموم اللفظ وخصوصه واطلاقه
 وتقييده واجاله وبيانه ولا يشترط التبحر في هذه العلوم بل تكفي معرفة جل منها وأما المقلد فهل
 يجوز له الفتوى أم لا ينبغي على أن موت المجتهد هل يخرج من أن يقلد ويؤخذ بقوله أم لا والمسئلة
 فيها وجهان أحدهما انه لا يخرج به بل يجوز تقليده بعد موته فعلى هذا يجوز نقله الفتوى بمذهبه بعد
 موته لكن يشترط أن يكون عارفاً بمذهبه متبحراً فيه بحيث يستحضر أكثره ويعرف المظان ويطلع
 على المآخذ حتى يتمكن من تخرج ما لا يجده منصوصاً لامامه على قواعده وبحسب الرافعي في انه يستوى
 المتبحر وغيره وان العاني اذا عرف حكم تلك المسئلة عن ذلك المجتهد فأخبر به وأخذ غيره به تقليداً
 للميت وجب أن يجوز على الصحيح واعترضه النووي في ذلك فقال هذا ضعيف أو باطل لانه اذا لم يكن
 متبحراً بما ظن مالميس مذهباً له لمقصود فهمه وقلة اطلاعه على مظان المسئلة واختلاف
 نصوص ذلك المجتهد والمتأخرين والراجح وغير ذلك لاسيما مذهب الشافعي رضي الله عنه لا يكاد يعرف
 مابه من الافراد لكثرة انتشاره واختلاف ناقله في النقل والترجيح فان فرض هذا في مسائل صارت
 كالمعلومة علمياً قطعياً عن ذلك المذهب فهذا حس محتمل والله أعلم

* (الفصل الثاني) * الفقه في الدين هو الفقه للخمس المذكورة في حديث ابن عمر في الصحيحين بنى

الاسلام على خمس وذلك انها عبادة لله محضة وهي تكملة اسلام المؤمن وما يتفرع منها حاوية شاملة لما تقررت فيه المذاهب أصولا وفروعا فمن ذلك علم الخلاف بين الفقهاء فان معرفة مذاهبهم بأدلتها فضل والاخذ بها سعة من الله عز وجل وما انتهت المذاهب اليه فان كلا منها اذا أخذها أحد ساع له ذلك فان خرج من الخلاف بان يأخذ بالاحوط معتمداً ذلك في كل ما يمكنه الخروج من الخلاف فان ورد عليه ما لا يمكنه الخروج من الخلاف فيه ففي مثله اذا وقف المتبع تبسع الاكثر كان هو الاولى فاما المجتهد فانه اذا ثبت عنده حق بمقتضى ما أدى اجتهاده اليه في مسألة فان فرضه هو ما أدى اليها اجتهاده على أن المجتهد اليوم لا يتصور لاجتهاده في هذه المسائل التي قد تحررت في المذاهب ثمة لأن الفقهاء المتقدمين قد فرغوا من ذلك فأقوا بما بلغ الاقسام كلها ولا يؤدي اجتهاد المجتهد الا الى مثل مذهب واحد منهم فاما هذا الجدل الذي يقع من أهل المذاهب فانه أرفق مما يحمل الامر فيه بهم أن يخرج مخرج الاعادة والدروس ليكون الفقيه به معيدا محفوظه ودارسا ما يعلمه فاما اجتماع الجمع منهم متجادلين في مسألة مع أن كل واحد منهم لا يطمع في أن يرجع خصمه اليه ان ظهرت حجته ولا هو يرجع الى خصمه ان ظهرت حجة خصمه عليه ولا فيه عندهم فائدة ترجع الى مؤانسة ولا الى استجلاب المودة ولا الى توطئة القلوب لم رعى حق بل هو على الضد من ذلك ولا يمارى في انه محدث متجدد

(الفصل الثالث في بيان الاسباب الموجبة للخلاف) قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في شرح الاربعين اختلاف العلماء في المسائل التحليلية والتحريرية لاسباب منها انه قد يكون النص عليه خفيا لم ينقله الا قليل من الناس فلم يبلغ جميع حلة العلم ومنها أنه قد ينقل فيه نصان أحدهما بالتحليل والاخر بالتحريم فيبلغ طائفة أحد النصين دون الاخرين فيتمسكون بما بلغهم أو يبلغ النصان معاً من لا يبلغه التاريخ فيقف لعدم معرفته بالناسخ ومنها ما ليس فيه نص صريح كأنما يؤخذ من عموم أو مفهوم أو قياس فتختلف افهام العلماء في هذا كثيرا ومنها ما يكون فيه أمر أو نهى فتختلف العلماء في حل الامر على الوجوب أو الذنب وفي حل النهي على التحريم أو التنزيه وأسابيب الاختلاف أكثر مما ذكرنا قال وقد يقع الاشتباه في الحلال والحرام بالنسبة الى العلماء وغيرهم من وجه آخر وهو ان من الاشياء ما يعلم سبب حله وهو الملك المتيقن ومنه ما يعلم سبب تحريمه وهو ثبوت ملك الغير عليه فالاول لا نزول باخته الا بيقين زوال الملك عنه اللهم الا في الابضاع عند من يقع الطلاق بالشك فيه كملك واذا غاب على الظن وقوعه كاسحق بن زاهويه والثاني لا نزول تحريمه الا بيقين العلم بانتقال الملك فيه وأما ما لا يعلم له أصل ملك كما يجده الانسان في بيته ولا يدري هوله أو غيره فهذا مشتببه ولا يحرم عليه تناوله لان الظاهر ان ما في بيته ملكه لثبوت يده عليه والورع اجتنابه ومن هذا أيضاً ما أصله الاباحة كطهارة الماء والثوب والارض اذا لم يتيقن زوال أصله بخور استعماله وما أصله الحظر كالأبضاع ولحوم الحيوان ولا يحل الا بيقين حله من التذكية والعقد فان تردد في شيء من ذلك لظهور سبب آخر يرجع الى الأصل فبنى عليه فما أصله الحرمة على التحريم ويرجع فيما أصله الحل فلا ينجس الماء والثوب والارض بمجرد ظن النجاسة وكذلك البدن اذا تحقق طهارته وشك هل انتقضت بالحدث عند جهور العلماء خلافاً لما لك وجه الله اذا لم يكن قد دخل في الصلاة فان وجد سبب قوي يغلب معه على الظن نجاسة ما أصله الطهارة فهذا محل اشتباه فن العلماء من رخص فيه أخذاً بالأصل ومنهم من كرهه تنزيهاً ومنهم من حرمه اذا قوى ظن النجاسة وترجع هذه المسائل وشبهها الى قاعدة تعارض الأصل والظاهر فان الأصل الطهارة والظاهر النجاسة وقد تعارضت الأدلة في ذلك وكل من القائلين بالطهارة والنجاسة استدلوا بدلائل من السنة قد بسطت في مواضعها قال وقد يقع الاشتباه في الحكم لكون الفرع متردداً بين أصول يجتنبه كتحريم الرجل زوجته فان هذا متردد بين تحريم الظاهر الذي ترفع به الكفارة الكبرى وبين الواحدة بانقضاء عتقها

الذي تباح معه الزوجة بدون زوج واصابة وبين تحريم الرجل عليه ما احله الله من الطعام والشراب الذي لا يحرمه وانما يوجب الكفارة الصغرى أولا يوجب شيئا على الاختلاف في ذلك فمن هنا كثرت الاختلاف في هذه المسئلة فمن الصحابة فمن بعدهم والله اعلم اهـ وألف الامام أبو محمد عبد الله بن السيد البطلاني في كتابي معرفة الاسباب الموجبة للخلاف الواقع بين الأئمة في آرائهم قال فيه انه عرض ذلك لاهل ملتنا من ثمانية أوجه كل ضرب من الخلاف متولدها ومتفرع عنها * الاول اشتراك الالفاظ والمعاني * الثاني الحقيقة والمجاز * الثالث الافراد والتركيب * الرابع الخصوص والعموم * الخامس الرواية والنقل * السادس الاجتهاد فيما لا نص فيه * السابع النسخ والمنسوخ * الثامن الاباحة والتوسيع ثم ذكر لكل نوع من هذه الانواع أمثلة تبين المقصود وهما أنا اختصر لك خلاصة ما في ذلك الخطاب قال رحمه الله * (الباب الاول في الخلاف العارض من جهة اشتراك الالفاظ واحتمالها للتأويلات الكثيرة) *

هذا الباب ينقسم ثلاثة أقسام أحدها اشتراك في موضوع اللفظة المفردة * والثاني اشتراك في أحوالها التي تعرض اليها من اعراب وغيره * والثالث اشتراك يوجب تركيب الالفاظ وبناء بعضها على بعض فلا اشتراك العارض في موضوع اللفظة المفردة نوعان اشتراك يجمع معان مختلفة متضادة واشتراك يجمع معان غير مختلفة غير متضادة فالاول كالقرء ذهب الحجازيون من الفقهاء الى انه الطهر وذهب العراقيون الى انه الحيض ولكل منهما شاهد من الحديث والأئمة وأما اللفظ المشترك الواقع على معان مختلفة غير متضادة فحق قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا الآية ذهب قوم الى ان أو هذا للتخفيف فقالوا السلطان مخير في هذه العقوبات بان يفعل بقاطع السبيل أي ما شاء وهو قول الحسن وعطاء به قال مالك وذهب آخرون الى ان أو هنا للتفصيل والتبعض فمن حارب وقتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله وهو قول ابن مجلز وحجاج بن أرطاة عن ابن عباس وبه أخذ الشافعي وأبو حنيفة وأما الاشتراك العارض من قبل اختلاف الكامة دون موضوع فمثل قوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد قال قوم مضارة الكاتب ان يكتب ما لم يمل عليه ومضارة الشهيد ان يشهد بخلاف الشهادة وقال آخرون مضارتهما ان يمنعا من استقلالهما ويكفيا الكتابة والشهادة في وقت يشق ذلك عليهما وانما أو جب هذا الاختلاف أن قوله تعالى ولا يضار يحتمل ان يكون تقديره ولا يضار ربه بفتح الراء فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد مفعولا بمالم يسم فاعلها وهما وهكذا كان يقرأ ابن مسعود باظهار التضعيف وفتح الراء ويحتمل ان يكون تقديره لا يضار بكسر الراء فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد فاعلين وهكذا كان يقرأ ابن عمر باظهار التضعيف وكسر الراء وأما الاشتراك العارض من قبل تركيب الكلام وتناقض بعض الالفاظ على بعض فان منه ما يدل على معان مختلفة متضادة ومنه ما يدل على معان مختلفة غير متضادة فمن النوع الاول قوله تعالى وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء التي لا توثقن ما كتب لهن وترغبون ان تنكهن قال قوم معناه وترغبون في نكاحهن لما لهن وقال آخرون انما أراد وترغبون عن نكاحهن لذمتهن وقلة ما لهن ولكل من القولين شاهد في كلام العرب وله أمثلة كثيرة في القرآن وكلام العرب وأما التركيب الدال على معان مختلفة غير متضادة فكقوله تعالى وما قتلوه يقيناً فان قوما يرون الضمير في قتلوه عائدا الى المسيح عليه السلام وقوما يرونه عائدا الى العلم المذكور في قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن فيجعلونه من قول العرب قتلنا الشيء علما

* (الباب الثاني في الخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز) *

اعلم ان المجاز ثلاثة أنواع نوع يعرض في موضوع اللفظة المفردة ونوع يعرض في أحوالها المختلفة عليها من اعراب وغيره ونوع يعرض في التركيب وبناء بعض الالفاظ على بعض ولكل منها أمثلة كثيرة وأما

العارضان فهما من قبل أحوالها فكقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وإنما المراد بل مكرهم بالليل والنهار وتقول العرب نهارك صائم وليلك نائم وأما العارضان من طريق التركيب وبناء بعض الالفاظ على بعض فتحوالا امر رد بصيغة الخبر وبالعكس والايجاب رد بصيغة النفي وبالعكس والمدح رد بصيغة الذم وبالعكس والتقليب رد بصورة التكثير وبالعكس ونحو ذلك من أساليب الكلام التي لا يقف عليها الا من تحقق بعلم اللسان ولكل منها أمثلة ومن طريق المجاز العارض من طريق الترتيب اي قاعهم ذوات المعاني على السبب ومرادهم السبب تارة وتارة يوقعونها على السبب وانما يفعلون هذا التعليق أحدهما بالآخر ولهما أمثلة

(الباب الثالث في الخلاف العارض من جهة الافراد والتركيب)

من ذلك ان الآية ربما وردت غير مستوفية الغرض المراد من التعميد وورد تمام الغرض في آية أخرى وكذلك الحديث فرمما أخذ بعض الفقهاء بمفرد الآية أو بمفرد الحديث وبني آخريه على جهة التركيب بين الآيات المتفرقة والحديث المتعارفة وبناء بعضها على بعض بان يأخذ بمجموع آيتين أو بمجموع حديثين أو بمجموع آيات أو بمجموع أحاديث فيفيض الحلال الى الاختلاف أو الى التناقض فرمما أحل أحدهما ما يحرمه الآخر وبما أفضى الى اختلاف العقائد فقط أو الى الاختلاف في الأسباب فقط فركبوا القياسات وخالفهم آخرون فرأوا الأخذ بظاهر الالفاظ فنشأ من ذلك نوع آخر في الخلاف وقد ترد الآية والحديث بلفظ مشترك يحتمل تأويلات كثيرة ثم ترد آية أخرى أو حديث آخر بتخصيص ذلك اللفظ المشترك وقصره على بعض تلك المعاني دون بعض

(الباب الرابع في الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص)

هذا الباب نوعان أحدهما يعرض في موضوع اللفظة المفردة والثاني في التركيب فالأول يحق قوله تعالى ان الانسان لفي خسر وفي الحديث الكافرياً كل في سبعة امعاء وقد يأتي من هذا الباب في القرآن والحديث اشياء متفق الجمع على عمومها أو على خصوصها وأشياء يقع فيها الخلاف فن العموم الذي لم يختلف فيه قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم الزعيم غارم والبيئة على المدعي واليمين على المدعي عليه وفي الخصوص الذي لم يختلف فيه قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وقد يأتي في هذا الباب ما موضوعه في اللغة على العموم ثم تخصصه الشريعة كالمنعة

(الباب الخامس في الخلاف العارض من جهة الرواية)

اعلم انه تعرض للحديث على فتحيل معناه فرمما أوهمت فيه معارضة بعضه ببعض وربما ولد فيه اشكالا يحوج العلماء الى طلب التأويل البعيد وهي ثمانية أولها فساد الاسناد والثانية من جهة نقل الحديث بالمعنى والثالثة من جهة الجهل بالاعراب والرابعة من جهة التخصيف والخامسة من جهة اسقاط شيء من الحديث لا يتم المعنى الا به السادسة ان ينقل الحديث ويغفل نقل السبب الموجب له والسابعة ان يسمع الحديث ويفوته سماع بعضه والثامنة نقل الحديث من الصحف دون لقاء الشيوخ ولكل منها أمثلة

(الباب السادس في الخلاف العارض من قبل الاجتهاد والقياس)

وهو نوعان أحدهما الخلاف الواقع من المنكرين للقياس والمثبتين له والثاني خلاف يعرض بين أصحاب القياس في قياسهم كاختلاف الشافعية والحنفية والمالكية ونحوهم وهذا الباب شهير بالذكر

(الباب السابع في الخلاف العارض من قبل النسخ)

وهو نوعان أحدهما خلاف يعرض بين من أنكر النسخ ومن أثبته وإثبات النسخ هو الصحيح والثاني بين القائلين به وهو ثلاثة أقسام أحدها الخلاف في الاخبار هل يجوز فيها النسخ كما يجوز في الامر

والنهي أم لا والثاني اختلافهم هل يجوز أن تنسخ السنة القرآن أم لا والثالث اختلافهم في أشياء من القرآن والحديث فذهب بعضهم إلى أنها نسخت وبعضهم إلى أنها لم تنسخ

(الباب الثامن) الخلاف العارض من جهة الإباحة والتوسيع كاختلاف الناس في الأذان والتكبير على الجنائز وتكبير التشريق ووجوب القراءات السبع ونحو ذلك فهذه أسباب الخلاف الواقع بين الأمة وقد اختصرت الكتاب على وجه جميل ينتفع به أهل التحصيل ولم أطل في ذكر الأمثلة التي أوردها لئلا تطول مقدمة هذا الكتاب والله أعلم بالصواب

(الفصل الرابع) الخلاف الواقع بين الناس في الأديان والمذاهب قال أبو القاسم الراغب في كتاب الذريعة جميع الاختلافات بين أهل الأديان والمذاهب على أربعة مراتب الأولى الخلاف بين أهل الأديان النبوية وبين الخارجين عنها من الثنوية والدةهرية وذلك في حدوث العالم وفي الصانع تعالى وفي التوحيد والثانية الخلاف بين أهل الأديان النبوية بعضهم مع بعض وذلك في الأنبياء كاختلاف المسلمين والنصارى واليهود والثالثة الاختلاف المختص في أهل الدين الواحد بعضهم مع بعض في الأصول التي يقع فيها التبديع والتفجير كالاختلاف في شيء من صفات الله تعالى وفي القدر وكاختلاف المجسمة الرابعة الاختلاف المقتضى بأهل المقالات في فروع المسائل كاختلاف الشافعية والحنفية فالاختلاف الأول يجري مجرى متنافيين في مسلكيهما كما أخذ طريق المشرق وأخذ طريق المغرب أو أخذ طريق ناحية الشمال وأخذ طريق ناحية الجنوب والثاني يجري مجرى أخذ نحو المشرق وأخذ نحوه أو يسرة فهو وإن كان أقرب من الأول فليس يخرج أحدهما أن يكون ضالاً ضلالاً بعيداً والثالث جار مجرى أخذ جهة واحدة ولكن أحدهما سالك المنهج والآخر تارك المنهج وهذا التارك للمنهج ربما يبلغ وإن كان يطول عليه الطريق والرابع جار مجرى جماعة سلكوا منهجاً واحداً لكن أخذ كل واحد شعبة غير شعبة الآخر وهذا هو الاختلاف المحمود لقوله صلى الله عليه وسلم الاختلاف في هذه الأمة رحمة للناس ونحوه نظير من قال كل مجتهد في الفروع مصيب ولاجل الفرق الثلاث أمرنا أن نستعبد بالله ونتضرع إليه بقوله اهتدنا الصراط المستقيم وقال وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

(الفصل الخامس) في ذكر أشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين أعلم أن الفقه يشتمل على واجب ومنسوب إليه ومباح ومحظور ومكروه فالواجب ما تناول تاركه الوعيد والمنسوب إليه ما فعله فضل ولاثم في تركه والمباح ما أطلق للعبد والمحظور المحرم والمكروه ما تركه فضل وفي الكلام حقيقة وفيه المجاز والامر صيغة تقتضي الوجوب والفرض هو الواجب عند الشافعي رضي الله عنه وعند أبي حنيفة وأحمد رضي الله عنهما الواجب لازم والفرض الزم والتعميم في أقل الجمع فصاعداً فإذا عرف بالالف واللام فهو تعميم نحو المسلمين وكذلك إن كان بصيغة الواحد إن كان للجنس نحو قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر ولا يعلم شيء من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم إلا بدليل والتخصيص تعيين البعض دون الكل والنطق إذا ورد على سبب تعلق به كيف وقع والنسخ الرفع ولا يجوز إلا على ما تناول تكليف الخلق ويجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة ولا يشحان بالإجماع ولا بما قياس وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم شرع وكذلك أقراره والصحابة كلهم عدول والذين اتبعوهم بإحسان ولا يجوز رواية الحديث بالمعنى إلا عند البعض للعالم دون غيره ويرجع الخبر على الخبر بفضل روايته وإجماع المسلمين من المجتهدين حجة في الشرع وقول الصحابة مقدم على القياس والقياس جل الفرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما ويختص به في جميع الأحكام الشرعية وقد سماه الفقهاء قياساً على وقياس دلالة وقياس شبه ويشتمل القياس على أربعة أشياء على الأصل والفرع والعلة والحكم والاستحسان

عند أبي حنيفة أصل والتقليد قبول القول من غير دليل وذلك سائغ للعامة ولا يجوز في أصل الدين ولا فيما نقل نقلا عاما كعدد الصلوات والعالم لا يسوغ له التقليد وحكي عن أحمد جوازه والمجتهد من عرف طرق الأحكام من الكتاب والسنة وموارد الكلام ومصادره ومجازه وحقيقته وعامه وخاصة وناسخه ومتنوخه ومطلقة ومقيدة ومفسره ومجمله ودليله ومن أصول العربية ما يوضح له المعاني واجماع السلف وخلافهم وعرف القياس وما يجوز تعليله من الأصول مما لا يجوز وما يعلل به وما لا ترتيب الأدلة وتقديم أولها ووجوه الترجيح وكان ثقة مأمونا قد عرف بالاحتياط في الدين فإذا اجتمعت هذه الشروط في انسان ساع له الاجتهاد والحق في أصول الدين في جهة واحدة والفروع كذلك الا أن الحرج موضوع عن المجتهد المخطئ فيها بل له آثر واحد في الخطأ وفي الإصابة أحران والقولان من الفقيه في مسألة واحدة اشعار منه بدين منعه أن يحتم حتى يعلم فيكون لمن بعده الاجتهاد فيها فاما اذا تقدم تاريخ أحد القولين فالعمل على الأخير فهذه أصول الفقه على طريق الاقتضاب

(الفصل السادس) قال أبو العباس أحمد بن أحمد بن عيسى الشهير بزروق في شرح قواعد العقائد للمصنف العلم اما أن يكون معقولا كالحساب فبرهانه في نفسه واما أن يكون منقولا كاللغة والحديث فهو موقوف على أمانة صاحبه واما أن يكون مركبا منهما كالفقه والتصوف فيغلب شائبة النقل فيه فيشترط فيه العلم والعدالة كما قيل ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم فوجب معرفة من يؤخذ عنه بأوصافه المعتمدة في ذلك ومن ظهرت مرواته علما ودينا لا يحتاج الى تعريف به لكنه كمال فيه والامام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي مصنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى من هذا النوع حتى يلقب بحجة الاسلام وسيف السنة وهو في الفقه وأصوله وأصول الدين حجة اجماعا وفي التصوف شهد له الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه بالصدقية العظامي وقد قيد وكتب وألف في علوم ٧ ثمانية نحو من سبعين تأليفا مرذكها في شرح خطبة كتاب العلم أكبرها تأليفا وأكثرها نفعا هذا الكتاب المسمى بالاحياء قيل كتبه في ألف يوم وكان يختم مع كتبه كل يوم ختمتين فنفع الله به الخاص والعام وكان اماما مبرزا من أصحاب الوجوه والتراجع في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه وكتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز تدل على غزارة علمه في فقه المذهب واتساع نظره وفهمه وأما ما أورده في هذا الكتاب فهو خلاصة كتبه الثلاثة مع زيادة واختيارات في بعض الوجوه مع كمال الاختصار حتى قيل لو عدت كتب مذهب الشافعي لاستخرج المذهب من الاحياء

(الفصل السابع) في بيان أن الشافعية الآن وقبل الآن عبال على كتبه اعلم انه رحمه الله تعالى ألف في المذهب كتابه البسيط أحاط فيه بمذهب الشافعي رضي الله عنه ثم اختصره فسماه الوسيط ثم اختصره فسماه الوجيز وقد تلقت الامة هذه الكتب الثلاثة بالقبول والاقبال على مدارسها وشرح ألفاظها والعمل بما فيها وسمى هذه الاسماء اقتداء بابي الحسن الواحدي فانه سمي تفاسيره الثلاثة كذلك وقد تقدمت الإشارة اليه في مقدمة كتاب العلم فأما البسيط فقد اختصر فيه كتاب شيخه امام الحرمين نهاية المطلب في دراسة المذهب وزاد عليه في المسائل والفروع وأما الوسيط فشرحه تلميذه محمد بن يحيى الخبوشاني في ثلاثين مجلدا وسماه المحيط وابن الرفعة في ستين مجلدا وسماه المطلب والنجم القموني وسماه البحر المحيط ثم لخصه وسماه جواهر البحر وجعفر بن يحيى التزمتي ومحمد بن عبد الخاكم وأبو الفتوح العجلي والعز المدلجي وابن أبي الدم وابن الاستاذ الحلبي وأبو الفضل القزويني ويحيى بن أبي الخير البيني وغيرهم وأما الوجيز فشرحه الفخر الرازي والسراج الأرموي وأبو حامد الأربلي وأبو حامد الجاجري وأبو القاسم الراقي شرحين الكبير والصغير واختصر النووي شرحه الكبير وسماه الروضة فانتقلت رغبات العلماء اليه فشرحوه واخصروه وحشوه وصار مدار المذهب عليه ومن

اختصره الشرف ابن المقرئ اليمني وسماه الروض وعليه مدار الشافعية باليمن ٧ وشيخ الاسلام زكريا وسماه كذلك الروض وعليه مدار الشافعية بمصر ومن كتب الشافعية المحرر لابي القاسم الرافي اورد فيه خلاصة ما في كتب الغزالي الثلاثة وقد شرحه الشهاب الخصكي والتاج الاصفهاني والعلاء الباجي واختصره الامام النووي وسماه المنهاج فانتقلت رغبات الطالبين اليه فشرحه التقي الدين بكي والشمس القاياتي والشهاب الازدعي وسماه القوت والمجد النكوي وابن الملقن ثلاثة شروح والشهاب الافقهسي والجمال الاسنوي والنور الاردبيلي والسراج البلقيني والشرف الغزي والجلال النصيبي والحافظ السيوطي والشمس المارديني وشيخ الاسلام زكريا والكمال الدميري والبدر بن قاضي شهبة وابن قاضي عجلون وابوالفتح المراغي وغيرهم ومن اختصره شيخ الاسلام زكريا وسماه المنهاج ومن شرح المنهاج ايضا الشهاب الرملي والخطيب الشربيني وابن حجر المكي وعلى هذه الاربعة اعني المنهاج وشرح الرملي والشربيني وابن حجر مدار المذهب في مصر واقطارها على كتاب الرملي وفي الحرمين واليمن على كتاب ابن حجر ومن جمع بين شرح الرافي والروضة البدر الزركشي وسماه الخادم وعلق عليه السيوطي وسماه تحصيل الخادم ومن علق على الروضة الجلال الاسنوي وسماه المهمات وهو كتاب جليل القدر خدمه العلماء منهم الشريف عز الدين الحسيني وسماه تمة المهمات ومنهم الشهاب الافقهسي وسماه التعقيبات ومنهم الحافظ العراقي وسماه مهمات المهمات ومنهم الشهاب الازدعي ومنهم السراج البلقيني وسماه معرفة الملأ ومنهم السراج اليمني المعروف بالفتي وسماه تلخيص المهمات واختصره آخرون منهم أحمد بن موسى الوكيل والشرف الغزي والشهاب الغزي والتقي الحصني وابن قاضي شهبة وآخرون وقد ظهر بما تقدم أن اعتماد المدرسين الآن على كتب شيخ الاسلام زكريا ومدارها على كتب الامامين الرافي والنووي ومدارها على كتب الامام أبي حامد الغزالي فهو امام المذهب والشافعي الثاني رحمه الله تعالى وقدس سره

(الفصل الثامن) في معرفة اصطلاح هذه الكتب وهو أمر مهم اذ به يقع الفهم والتفهم وبه يتصور التعلم والتعليم وفيه ما يخص وما يعم ومن أهم المهمات معرفة ألفاظ يستعملونها في الاختيار والترجيح لبعض الأقوال والوجوه اصطلاحا فلا بد من التعرض لها ليكون الناظر على بصيرة وتلك الالفاظ هي قول الأئمة الأصح والأظهر والصحيح والظاهر والأقرب والأشبه والأقرب والأشهر والمتشابه والاحوط والأرجح والراجح وقولهم ظاهر المذهب أو المذهب كذا ورجح بالبناء للمفعول ورجح المعتبرون والجديد ونحن نفسر هذه الالفاظ تعريفا وتخيلا على ما أوردته التاج الاصفهاني في كشف تعليل المحرر قال الأصح أعلى مرتبة من الكل ومقابله الصحيح فالأصح ما أقوى صحته أصلا وجامعا أو واحدا منهما من القولين أو الوجهين أو الأقوال أو الوجوه كقول الرافي في المحرر المستعمل اذا بلغ قلتين فأصح الوجهين أنه يعود طهورا قياسا على الماء النجس والثاني لا يعود قياسا على المأورد فالقياس الثاني صحيح والاول أصح للمجانسة والجلاء وعروض ما يخرج عن حقيقة والامام أبو حامد الغزالي عبر عنه في كتبه بأقرب الوجهين لقوة قياسه أصلا وجامعا ولأنه أقيس بأصل المذهب ثم الأظهر أعلى من الصحيح والظاهر وهو ما أقوى ظهور أصله وعلته أو واحد منهما كذلك ومقابله الظاهر كقول الرافي في المحرر اذا شبه ماء وبول وماء ورد لم يجتهد على أظهر الوجهين فالقول بعدم الاجتهاد أظهر أصلا وعله لعدم اعتضاد كل واحد بأصل ظاهر وكون الاجتهاد اتباع ظن ناشئ من دليل وأمارة عند عروض ما على أصل أحد الشئيين أو وصفه والقول بالاجتهاد ظاهر علة بناء على وجود الامارة في الكل وكلمة تفسير بالتراب المطروح فالأظهر أنه مطهر لأن التراب أحد الطهورين اذا لم يكن مقويا لم يكن مضاعفا والشارع قد اعتبر تقويته كافي التعخير وجعله غير مطهر قياسا على الزعفران من حيث ان كل واحد منهما

مستغنى عنه طاهر لكن ليس مثل الأول ويقع كل من الاظهر والاصح موضع الاخر لقرب معناهما في كلام الائمة والصحيح ما صح أصلاً وجامعاً أو واحداً منهما كذلك من القولين أو الأقوال أو الوجهين أو الوجوه ومقابلته الفاسد كلاً أو بعضاً كقول الرافعي في المحرر في باب التيمم فان لم يكن عليه سائر غسل الصحيح والصحيح انه يتيمم لمكان الجراح لبقاء الحدث فالحق بغير التيمم من غير تيمم وبرعاية الترتيب بين غسل الصحيح والتيمم فاسد لوجه له بل اللازم أحد الأمرين غسل الصحيح والتيمم للجراحة أو الاكتفاء بالتيمم والترتيب بين عضوين لا عضو واحد والظاهر هو ما ظهر أصلاً وعله أو واحداً منها كذلك ومقابلته الخفي كلاً أو بعضاً كقول الرافعي في المحرر في آنية الذهب والفضة الظاهر لا يجوز اتخاذه قياساً على آلات الملهى وهذا قياس ظاهر وأما كونه لا يحرم اتخاذه كما في الوجه الثاني فخفي فان علمه جمع المال المتفرق وحفظه وكون جمع المال وحفظه سبباً لحل اتخاذ حرام أمر خفي غير مناسب للحكم واستعمال كل من الظاهر والصحيح مقام الاخر تساهل وان كان كل واحد منهما يقرب معنى الاخر لكن استعمالهما مقام الاظهر والاصح خطأ لا يليق بالمحصلين والاقيس ما قوى قياسه أصلاً وجامعاً أو واحداً منهما كذلك وبهذا المعنى قد يستعمل في موضع الاظهر والاصح اذا كان الوجهان أو القولان متقاسمين كما أشرنا اليه قريباً في مسألة المستعمل اذا بلغ قلتي من تعبير المصنف وقد يستعمل بمعنى الاقيس بكلام الشافعي أو بمسائل الباب كقول الرافعي في المحرر في باب السلم والاقيس تجوز في المصبوغ بعد النسيج والوجه الاخر لا يجوز لجهل مقدار الصبغ واختلاف الغرض به فالذي أقرب قياساً الى كلام الاصحاب في الباب هو الوجه الاول لسكون الثاني مردوداً بانه لو صح لما صح في المنسوج بعد الصبغ لوجود علتين فيه وبهذا المعنى يستعمل موضع الاشبه ويقابله الشبيه لان الاشبه ما قوى شبهه بكلام الشافعي أو بكلام أكثر أصحابه أو معظمهم وليس المراد انه قياس شبه أو قياس علة المشابهة كقول الرافعي في المحرر في الاواني والاشبه انه لا فرق بين أن يكون الضربة في محل الشرب والاستعمال أو غيره أراد الاشبه بكلام الشافعي وفي تعجيل الزكاة قال والاشبه اعتبار قيمة يوم القبض أراد الاشبه بكلام الاصحاب وأصل المذهب والارجح ما رجع جانبه أصلاً وعله على مقابله وهو الراجح كما يقال في ثمن ما باعه التراضي من مال المفلس اذا خرج مستحقاً بل يضارب المشتري مع الغرماء أو يتقدم عليهم فيه قولان أرجحهما التقدم على مصالح الحجر من أجر السكك والدلال وغيرهما والمضاربة قياساً على سائر الديون لانه دين تعلق بذمته لكن قياس التقدم أرجح لانه معقول المعنى اذ عدمه يؤدي الى عدم الرغبة في شراء متاعه فيؤدي الى اضرار كثير ومقابلته الراجح ثم الترجيح ان كان قويا يصح استعمال الاصح مقامه واستعمال الصحيح مقام الراجح وان لم يكن في الغاية فيصح ايقاع الاظهر والظاهر مقامهما والاحوط ما يلوح الى علة أقوى كما اذا كان القولان أو الوجهان قوين معنى واحدة باراً وقياساً لكن في أحد الجانبين تلويح الى نص من الشارع أو تعميم نص رعاية لذلك يقول والاحوط كقول الرافعي في المحرر في تزويج الامة اذا كان تحت حرة لا تصلح للاستمتاع الاحوط المنع لعموم قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طويلاً لان كلاماً من الجانبين اعتبره جماعة من معظم الاصحاب من الفريقين ويصح استعمال الاصح والارجح مكانه لاقتضاء مقام كل قوة والاقتضاء أقوى اعتباره وهذا أدنى درجة من الذي تقدم فيريد بالاقرب الاقرب بالاعتبار أو بأصل المذهب أو بكلام أكثر العلماء كقول الرافعي في المحرر في الوصية بحج التطوع وان أطلق فأقرب الوجهين انه يحج من الميقات لانه الاقرب الى الاعتبار كما في الفرض فان الاصل في الاطلاق الجمل على أقل الدرجات والثاني من بلده اذ هي الغالب في النهوض والتجهز للحج ولا شك ان هذا بعيد اذ قد يكون البلد بعيداً كما في أقصى الشرق أو الغرب فيؤدي الى مشقة وارتكاب محظورات كثيرة ويجوز استعمال الراجح مقامه وكذا استعمال الصحيح ان كان الوجه

الاخر فاسدا أو مقدوحا والاشهر مقابلة المشهور وهو ما قوى اعتبار كونه في المذهب واشتهر انه منه
كقوله في مسألة الميزاب وان سقط الكل فالواجب نصفه على الاشهر أى من الوجهين أو القولين توزيعا
على ما حصل من مباح مطلق ومباح بشرط سلامة العاقبة والثاني يوزع على ما في الداخل والخارج
فيجب قسط الخارج ثم بعد ذلك فلا اعتبار اما بالوزن عند بعض وبالمساحة عند بعض آخر والثاني
مشهور من المذهب لكن الاول أشهر اعتبارا في المذهب ويجوز استعمال الاظهر مقامه عند ظهور
علمه كما في الصورة المذكورة وقولهم في المذهب أو الظاهر من المذهب أو المذهب الظاهر فعند النص
والظاهر من النص أو النص الظاهر فالاول لا يلزم أن يكون في مقابلة شئ والثاني والثالث يكون في
مقابلتهما اما نص خفي أو فاسد أو وجه قوى أو فاسد كقوله في سجود السهو اذا لم يسجد الامام فظاهر
المذهب أى ظاهر النص أن المأموم يسجد لان سجوده لا مبرر له وهو الامام ومتابعته لا المتابعة فقط
ومذهب البويطي والمزني انه لا يسجد لانه يسجد لمتابعة الامام فقط وهذا ضعيف جد بل قريب من
الفساد واذا كان الجانبان متساويين علة أو قياسا يقول ربح بالبناء للمفعول واذا كان ترجيح جانب
التصحيح ضعيفا ينسب الفعل الى الفاعل الظاهر صريحا فيقول ربح المرحون وقد يستعمل ينبغي
و يراد به الوجوب وقد يراد به النذب والادب والجواز ولا ينبغي في مقام الحرمة والكراهية ولا يفظ
الاحتياط للوجوب وللنذب وقال الرافعي في شرح الوجيز في باب التيمم قولهم في المسئلتين قولان بالنقل
والتخريج معناه اذا ورد نصان عن صاحب المذهب مختلفان في صورتين متشابهتين ولم يظهر بينهما ما يصلح
فارقا فالاصحاب يخرجون نصه في كل صورة من الصورتين في الصورة الاخرى لا اشتراكهما في المعنى
فيحصل في كل واحدة من الصورتين قولان منصوص ومخرج المنصوص في هذه هو المخرج في تلك
والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه فيقولون فيهما قولان بالنقل والتخريج أى نقل المنصوص من
هذه الصورة الى تلك الصورة ومخرجها وكذلك بالعكس ويجوز أن يراد بالنقل الرواية ويكون المعنى
في كل واحد من الصورتين قول منقول أى مروى عنه وآخر مخرج ثم الغالب في مثل ذلك عدم
اطباق الاصحاب على هذا التصرف بل ينقسمون الى فريقين منهم من يقول به ومنهم من يأبى
ويستخرج فارقا بين الصورتين بسند اليه افتراق النصين اه قال النووي في مقدمة شرح المذهب وفي
الروضة في القضاء والاصح أن القول المخرج لا ينسب للشافعي لانه ربما لوروجع فيه ذكر فارقاه وقال
النووي في المنهاج وحيث أقول الجديد فالقديم خلافة أو القديم أو في قول قديم فالجديد خلافة قال الخطيب
الشريني في شرحه الجديد ما قاله الشافعي بمصر تصنيفا أو افتاء ورواته البويطي والمزني والربيع المرادي
وحمله و بنس بن عبد الاعلى وعبد الله بن الزبير الجدي وابن عبد الحكم وغيرهم والثلاثة الاول
هم الذين تصدوا لذلك وقاموا به والباقيون نقلت عنهم أشياء محصورة على تفاوت بينهم والقديم ما قاله
بالعراق تصنيفا وهو الحجة أو أفتى به ورواته جماعة أشهرهم الامام أحمد والزعفراني والكرابيبي وأبو ثور
وقدر جع الشافعي عنه وقال لا أجعل في حل من رواه عني وقال الامام لا يحل عد القديم من المذهب وقال
الماوردي في أثناء كتاب العداق غير الشافعي جميع كتبه القديمة في الجديد الا العداق فانه ضرب على
مواضع منه وزاد مواضع اما ما وجد بين مصر والعراق فالتأخر جديد والمتقدم قديم واذا كان في المسئلة
قولان قديم وجديد فالجديد هو المعمول به الا في مسائل يسيرة نحو السبعة عشر أفتى فيها بالقديم قال
بعضهم وقد تتبع ما أفتى فيه بالقديم فوجد منصوصا عليه في الجديد أيضا وان كان فيها قولان جديان
فالعمل بالآخرهما فان لم يعمل فبما رجحه الشافعي فان قالهما في وقت واحد ثم عمل بأحدهما كان
ابطالا للآخر عند المزني وقال غيره لا يكون ابطالا بل ترجيحا وهذا أولى واتفق ذلك للشافعي في نحو ست
عشرة مسئلة وان لم يعلم هل قالهما معا أو مرتبا لزم البحث عن أرجحهما بشرط الإهلية فان أشكل توقف

فيه ونبه في شرح المذهب هنا على شيئين أحدهما أن افتاء الاصحاب بالقديم في بعض المسائل محمول على أن اجتهادهم أداهم إلى القديم لظهور دليله ولا يلزم من ذلك نسبه إلى الشافعي قال وحديث من ليس أهلا للتخريج يتعين عليه العمل والفتوى بالجديد ومن كان أهلا للتخريج والاجتهاد فالمذهب يلزمه اتباع ما اقتضاه الدليل في العمل والفتوى به مبينا ان هذا رأيه وان مذهب الشافعي كذا وكذا قال وهذا كله في قديم لم يعضده حديث صحيح لا معارض له فان اعتضد بدليل فهو مذهب الشافعي فقد صح انه قال اذا صح الحديث فهو مذهبي الثاني ان قولهم القديم مرجوع عنه وليس بمذهب الشافعي محمله في قديم نص في الجديد على خلافه أما قديم لم يتعرض في الجديد لما وافقه ولا لما يخالفه فانه مذهبه والله أعلم

(الفصل التاسع) في ذكر اصحاب التخريج والوجوه من المفتين وتفاوت درجاتهم باختلاف الاعصار وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل الاول من هذه الفصول العشرة وبقي منه ما تستد الحاجة اليه فمن ذلك ما نقل الشهاب أحمد بن محمد الهائم الشافعي في كتابه نزهة النفوس نقلا عن ابن الصلاح ما حاصله المفتون قسمان مستقل وغيره والثاني هو المنتسب إلى أئمة المذاهب المتبوعة وله أربعة أحوال احداها أن لا يكون مقلدا لامامه لا في المذهب ولا في دليله لا تصافه بصفة المستقل وانما ينسب اليه لسلك طريقته في الاجتهاد ودعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقا لا يستقيم ولا يلائم المعلوم من حالهم أحوال أكثرهم ثم فتوى المفتي في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الاجماع والخلاف قال الاذرعى وهذا شيء قد انطوى من زمان الحالة الثانية أن يكون مقيدا في مذهب امامه مستقلا بتقرير أصوله بالدليل غير انه لا يتجاوز في أدلته أصول امامه وقواعده ولا يعزى عن شوب تقليد له لاختلاله ببعض أدوات المستقل وهذه صفات اصحاب الوجوه وعليها كان أكثر الأئمة والاصحاب الحالة الثالثة أن لا يبلغ رتبة اصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظا لمذهب امامه عارف بأدلته قائم بتقرير ما يصور ويحرر ويقرر ويهمل وزين ويرجح لكن قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب أو الارتياض في الاستنباط أو معرفة الأصول ونحوها وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الرابعة الذين رتبوا المذهب وحريروا وصفوا من تصانيف فيها معظم اشتغال الناس اليوم ولم يلحقوا الذين قبلهم في التخريج الحالة الرابعة أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسيته فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص امامه وتقريب المجتهدين فيه وما لا يحده منقولان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بكبير فكرانه لا فرق بينهما جاز الحاقه به والفتوى به وهكذا ما يعلم اندراج تحت ضابط عهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه قال وينبغي أن يكتفى في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه ويمكن لدرايته من الوقوف على الباقي على قريب فهذه أصناف المفتين قال ابن الهائم وليت ابن الصلاح اثبت حالة خامسة على طريق الرخصة بحسب همم أهل هذا العصر وقصور قواهم عن بلوغ هذه الرابعة والافلات كاد تجد مطبعا بالشرط الذي اعتبره في المرتبة الرابعة اه قلت وهذا التقسيم الذي لابن الصلاح بني على ذلك ابن السكال من اثنتا المتأخرين فذكر الحالات الاربعة للمفتي المنتسب وليس من مبتكراته كما يزعمه بعض أصحابنا ***(تنبيه)*** قال النقي السبكي في أجوبة المسائل الحلبية وأما من سئل عن مذهب الشافعي ويحجب مصرحا بإضافته إلى مذهب الشافعي ولم يعلم ذلك منصوصا للشافعي ولا مخرجا من منصوصاته فلا يجوز ذلك لا حذبل اختلفوا فيها هو مخرج هل تجوز نسبه إلى الشافعي أولا واختيار الشيخ أبي اسحق انه لا ينسب اليه وهذا في القول المخرج وأما الوجه فلا يجوز نسبه بلا خلاف نعم انه مقتضى مذهب الشافعي أو من مذهبه بمعنى انه من قول أهل مذهبه والمفتي يفتي به اذا ترجع عنده لانه من قواعد الشافعي ولا ينبغي أن يقال قال الشافعي الاما وجد منصوصا له وان يكون قال به أصحابه أو أكثرهم اما

ما كان منصوحا وقد خرج عنه أصحابه أما بتأويل أو غيره فلا ينبغي أن يقال إنه مذهب الشافعي لأن تجنب الأصحاب له يدل على ريبه في نسبه إليه وما اتفقوا عليه ولم يعلم هل هو منصوص له أم لا يسوغ اتباعهم فيه ويسهل نسبه إليه لأن الظاهر من اتفاقهم أنه قال به اهـ

(الفصل العاشر) في ذكر بعض اصطلاحات لفقهاثنا الحنفية ينبغي التفتن لها وبيان ذلك أن المسائل المذكورة في كتب أصحابنا على ثلاثة أصناف الصنف الأول ما روى عن متقدمي علماء المذهب كأبي حنيفة وصاحبيه وزفر بن الهذيل والحسن بن زياد في الروايات الظاهرة عنهم وهي ما في كتب الأصول والمراد منها الميسوط وشروحه الثلاثة لشمس الأئمة الحلواني والشيخ الاسلام خواهرزاده والفخر الاسلام البزدوى ويعبر عنها بظاهر الرواية والصنف الثاني ما روى عنهم بروايات غير ظاهرة فكأنوا در والامالي وتعرف بالجرجانيات والهارونيات والكسائيات والرقبات وهي مسائل جمعها محمد بن الحسن فسا كان في دولة هرون الرشيد تعرف بالهارونيات وما أملاها في الرقة وهي من مدن ديار بكر حين كان قاضيا بها تعرف بالرقبات وما استملها منه تلميذه عمرو بن شعيب الكسائي تعرف بالكسائيات وكلها منسوبة الى محمد بن الحسن وما عداها تسمى غير ظاهر الرواية منها كتاب المجرد للحسن بن زياد ومنها رواية ابن سماعة والمعلّى وغيرهم وهي روايات مفردة رويت عنهم وتسمى أيضا بالنوادر والصنف الثالث مسائل لم ترو عنهم لافي ظاهر الرواية ولا في غير ظاهر الرواية فاضطر المتأخرون واجتهدوا فيها مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ونضر بن يحيى وأبي سعيد الاسكاف وأبي القاسم الصفار وأبي جعفر الهندواني وأضرابهم وأول من جمعها في كتاب الامام أبو الليث السمرقندي جمعها في كتاب النوازل والعيون ثم جمعها الصدر الشهيد في واقعات الامام الناطقي وفتاوى أهل سمرقند وترجم عمافي النوازل بباب النون وعمافي العيون بباب العين وعمافي الواقعات بباب الواو وعمافي فتاوى أهل سمرقند بباب السين وعمافي فتاوى أبي بكر محمد بن الفضل بباب الباء وهي المراد بالفتاوى حينما وقع في الخلاصة وهذا الصنف من المسائل انما تعرف بالفتاوى لأن جمعها وقع بالفتوى بخلاف الأولين فإن غالبها بطريق الفرض والوضع والمتأخرون من ائمتنا لم يميزوا في فتاويهم وجوامعهم بين هذه الاصناف بل أوردوها مختلطة الا صاحب المحيط السرخسي فإنه ميزها فأورد مسائل الاصل أولا ثم النوادر ومنها المنتقى ثم الفتاوى بهذه العبارات وهو وضع حسن وأغلب المتون كتحضر القدوري والكنز والوافي وغيرها مخصوصة بالصنف الاول أعني مسائل ظاهر الرواية الانادر من النوادر والفتاوى بخلاف الفتاوى والجوامع مثل فتاوى قاضخان والخلاصة فانها تشمل جميع الاصناف لكن الغالب فيها الصنف الآخر والله تعالى أعلم (خاتمة)

في ذكر سلسلة التفقه لأصحاب الشافعي رضي الله عنه أذكرها مني الى المصنف وغيره ثم منهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا كما قال النووي من المطالبات المهمات التي ينبغي للمتفقه والفقيه معرفتها ويقع بهم حاجتها فان شيوخه في العلم آباء في الدين ووصلة بينه وبين رب العالمين وكيف لا يقع جهل الانساب والوصلة بهم مع انه مأمور بالدعاء لهم والثناء عليهم فاعلم ان لهم في سند المذهب طريقين احدهما طريقة الخراسانيين وتعرف أيضا بطريقة المراوزة وهم اعبار ثمان عندهم عن شئ واحد والخراسانيون نصف المذهب وانما عبروا بالمراوزة عن الخراسانيين جميعا لأن أكثرهم من مرو وما والاها والثانية طريقة العراقيين ونما قدمت طريقة الخراسانيين لكونها من طريقة المصنف فأقول اعلم أن مشايخنا الذين انتهت اليهم رياسة المذهب في عصرنا بالجامع الازهر عمره الله تعالى الى يوم القيامة الذين تبركوا بلقاءهم واستفدنا من فوائدهم وجلسنا بين أيديهم طبقتان الأولى فيها ثلاثة أولهم شيخ الشيوخ على الاطلاق وقدوتهم في تحرير المذهب والمقدم عليهم بالسنن والفضل والاستحقاق الشهاب أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف المجيرى الملوى والثاني رقيقه في الشيوخ صاحب التمكن والرسوخ الشهاب أحمد بن الحسن بن

عبد الكريم بن محمد بن يوسف الخالدي والثالث شيخ الجامع الامام الجامع المانع شرف الدين عبد الله بن محمد بن عامر بن شرف الدين الشبراوي قدس الله أسرارهم والطبعة الثانية أيضا ثلاثا الأول شيخ الشيوخ القطب نجم الدين أبو المكارم محمد بن سالم بن أحمد الحنفي والثاني الشيخ أبو المعالي الحسن بن علي ابن محمد المنطاوي والثالث المحقق عيسى بن أحمد الزبيري قدس الله أرواحهم وهؤلاء الثلاثة تفقهوا على الثلاثة الأوّلين وعاصروهم وشاركوهم في بعض شيوخهم فهؤلاء ستة على هذا الترتيب فتفقه الأوّل والثاني على جماعة من شيوخ المذهب منصور المنوفي ورضوان الطونجي امام الأزهر والشهاب أحمد بن محمد بن عطية الخليلي وعبد ربه بن أحمد الديوي والشمس محمد بن منصور الاطفيحي والشهاب أحمد بن الفقيه والشيخ عبد الرؤف بن محمد البشيشي وقد تفقه المنوفي والطونجي والديوي على الامام نور الدين أبي الضياء علي بن علي الشبرايملي وتفقه الاطفيحي على الامام الحافظ شمس الدين محمد بن العلاء البابلي وتفقه ابن الفقيه على الشمس محمد بن محمد الشرنبالي وتفقه عبد الرؤف على قريبه الشهاب أحمد ابن عبد اللطيف البشيشي حيث تد وتنفقه شيخنا الثالث والرابع أيضا على الشهاب الخليلي وهو أيضا على الشمس محمد بن داود بن سليمان العناني هو والشبرايملي تفقهوا على النور علي بن ابراهيم بن علي بن عمر الحلبي صاحب السيرة ح وتنفقه شيخنا الخامس والثالث أيضا على منصور المنوفي وهو أيضا على الشهاب البشيشي وأحمد بن أحمد بن أحمد السندوبي والشمس الشرنبالي وتفقه الخليلي أيضا على الجلال منصور بن عبد الرزاق الطونجي والشهاب البشيشي وهما والشرنبالي أيضا على أبي العزائم سلطان بن أحمد بن سلامة المزاحي ح وتنفقه البابلي والشمس براملي أيضا والمزاحي على النور علي بن يحيى الزيادي ح وتنفقه البابلي والشمس براملي أيضا على كل من الشهاب أحمد بن خليل السبكي والشيخ عبد الرؤف المناوي شارح الجامع الصغير وسليمان بن عبد الدائم البابلي وسالم بن حسن الشبشير وعبد الله بن عبد الرحمن الدنوشري هم والنور الحلبي تفقهوا على الامام نجم الدين محمد بن أحمد الغيطي وبعض هؤلاء تفقه على الشمس محمد بن أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي وبعضهم تفقه على الخطيب الشربيني وبعضهم على يوسف بن زكريا ح وتنفقه الزيادي على الشهاب عميرة البرلسي والشهاب أحمد بن محمد بن حجر المسكي والشهاب أحمد بن صالح البلقيني والشهاب أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي وهم جميعا تفقهوا على شيخ الاسلام زكريا بن محمد الانصاري وعلى الجلال محمد بن أحمد المحلي وعلى الجلال عبد الرحمن بن عمر بن رسلان البلقيني ح وتنفقه يوسف بن زكريا أيضا على الحافظين الشمس أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي والجلال بن أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي وهم تفقهوا وشيخ الاسلام أيضا على الامام علم الدين صالح بن عمر البلقيني وتنفقه شيخ الاسلام والسخاوي أيضا على الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني وتنفقه شيخ الاسلام وحده على الشمس محمد بن علي القاياتي هو والحافظ بن حجر وصالح البلقيني والجلال البلقيني تفقهوا على شيخ الاسلام سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني وهو تفقه على السراج أبي حفص عمر بن محمد بن الكتفاني تزيل دمشق وهو تفقه على الشيخ تاج الدين عبد الرحمن بن ابراهيم الفزاري الشهير بابن الفركا ح وتنفقه السراج البلقيني أيضا على الشيخ صلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكادي العلائي وهو على ابن الفركا ح وهو تفقه على الامام أبي محمد العزيم بن عبد السلام السلمي وهو تفقه على الامام نضر الدين أبي منصور عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن عساكر الدمشقي وهو تفقه على القطب أبي المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ح وتنفقه الحافظ ابن حجر أيضا على الحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي وهو تفقه على كل من الجلال عبد الرحيم بن الحسين الاسنوي صاحب المهمات والحافظ تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي شارح المنهاج وأبي الحسن علي بن ابراهيم بن داود بن سلمان العطار الدمشقي فالاسنوي والسبكي

تفقه على الامام نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة صاحب المطالب ح وتفقه السراج البلقيني أيضا على
الامام شمس الدين محمد بن أحمد بن عدلان هو وابن الرفعة تفقه على ظهير الدين جعفر بن يحيى الترمذي
وتفقه ابن عدلان أيضا على الوجيه عبد الوهاب البهنسي هو والتزمه تفتها على أبي الحسن علي بن هبة
الله ابن بنت الجيزي وتفقه ابن عدلان أيضا على العماد أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد العلي بن السكري
مدرس التاج والوجوه السبع هو وابن بنت الجيزي تفقه على محمد بن محمود الطوسي ح وأما أبو الحسن
العتار شيخ العراقي فتفقه على محرز المذهب الامام يحيى بن شرف النوارى وهو تفقه على الجلال
أبي الحسن سلا بن الحسن الاربلي وهو تفقه على محمد بن محمد صاحب الشامل الصغير وهو تفقه على النجم
عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني صاحب الحاوي وهو تفقه على محرز المذهب الامام أبي القاسم عبد
الكريم بن محمد الرافعي واذا أطلق لفظ الشيخين فاعلم اني هو والنووي هو والطوسي تفقه على الامام
أبي بكر محمد بن الفضل وهو تفقه على الامام أبي عبد الله محمد بن يحيى بن أبي منصور النيسابوري الشهيد شارح
الوسيط وهو تفقه على الامام أبي الطاهر أحمد بن محمد الخوافي وعلى الامام حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد
ابن محمد الغزالي الطوسي مؤلف هذا الكتاب ح وتفقه النووي أيضا على أبي ابراهيم اسحق بن أحمد
ابن عثمان المغربي وأبي محمد عبد الرحمن بن نوح بن محمد بن ابراهيم بن موسى المقدسي وأبي حفص عمر بن
أسعد بن أبي غالب الاربلي وهم مع التاج الفراري أيضا تفقهوا على الامام أبي عمر عثمان بن عبد الرحمن
الشهير بابن الصلاح وهو على والده صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان وهو على أبي القاسم بن البرزى
الجزري وتفقه سلا أيضا على الامام أبي بكر المساهاني وهو على ابن البرزى وهو على أبي الحسن علي بن محمد
ابن علي الهرايبي الشهير بالكاتبة تفقه هو والخوافي والامام الغزالي على امام الحرمين أبي المعالي عبد الملك
وهو على والده ركن الاسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجويني وهو على امام طريقة
خراسان الامام أبي بكر عبد الله بن أحمد القفال المروزي الصغير وهو تفقه على الامام ابن زيد محمد بن أحمد
ابن عبد الله بن محمد المروزي ح وأما طريقة العراقيين فبالسند المتقدم الى ابن الصلاح وهو على والده هو
وابن بنت الجيزي تفقه أيضا على أبي سعيد عبد الله بن محمد بن هبة الله بن علي بن أبي عصرون الموصلى وهو
تفقه على القاضي أبي علي الحسن الفارقي وهو على الامام أبي اسحق ابراهيم بن علي الفيروز آبادي الشهير
بالشيرازي ح وتفقه ابن بنت الجيزي أيضا على البرهان العراقي وهو على أبي الحسن البغدادي وهو على
فخر الاسلام الشاشي وهو والفارقي أيضا تفقهوا على أبي نصر عبد السيد بن محمد بن الصباغ صاحب العدة
هو وأبو اسحق الشيرازي تفقه على القاضي أبي الطيب طاهر بن عبد الله الطبري وتفقه صاحب العدة
أيضا على القاضي أبي علي الحسين بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي بكر القفال بالسند المتقدم في الطريقة
الخراسانية (تنبيه) قال النووي في التهذيب اعلم انه متى أطلق القاضي في كتب متأخرى الخراسانيين
كالنهاية والتنمية والتهذيب وكتب الغزالي ونحوها فالمراد القاضي حسين هذا صاحب النعائقة ومتى أطلق
القاضي في كتب متوسطى العراقيين فالمراد القاضي أبو حامد المروزي ومتى أطلق في كتب الاصول
لاصحابها فالمراد القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي في الفروع ومتى أطلق في كتب المعرفة أو في كتب
أصحابنا الاصوليين حكاية عن المعتزلة فالمراد القاضي الجبائي اه وتفقه القاضي أبو الطيب على الامام
أبي الحسن محمد بن علي بن سهل الماسرجسي ح وتفقه البرهان العراقي أيضا على القاضي بجلي بن جميع
صاحب النخار وهو على سلطان المقدسي وهو على الشيخ أبي الفتح نصر المقدسي الزاهد وهو على الشيخ
أبي الفتح سليم بن أيوب الرازي وهو والقاضي أبو الطيب أيضا على الامام أبي حامد الاسفرايني وهو تفقه
على الامام أبي القاسم عبد العزيز الداركي هو والماسرجسي وأبو زيد المروزي في سند الخراسانيين تفقهوا
على أبي اسحق ابراهيم بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي العباس أحمد بن عمر بن سريج الملقب بالبار

الاشهب وهو على الامام أبي القاسم عثمان بن سعيد الانباطي ح وتفقه والدامام الحرميين ايضا على
الامام أبي الطيب سهل بن محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن موسى بن عيسى بن ابراهيم الصعلوكي العجلي
وهو على أبيه أبي سهل محمد بن سليمان وهو على امام الائمة أبي بكر محمد بن اسحق بن خزيمة السلمي
النيسابوري هو والانباطي تفقه على الامامين الكبيرين أبي محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن
كامل المرادي وأبي ابراهيم اسمعيل بن يحيى الزني وحيث أطلق في كتب المذهب الربيع فالمراد به المرادي
واذا أرادوا الجيزي قيدوا وليس للجيزي ذكر في كتب المذهب الا في موضع واحد في كتاب المذهب في
دباغ جاد المينة وفي شهادات الروضة وهما تفقه على امام الائمة وسراج هذه الامة أبي عبد الله محمد بن ادريس
الشافعي امام المذهب رضي الله عنه وعن أحبه وهو تفقه على جماعات منهم أبو عبد الله مالك بن أنس امام
المدينة ومنهم أبو محمد سفيان بن عيينة الهلالي ومنهم أبو خالد مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة وامام أهلها
فأما مالك تفقه على ربيعة بن أبي عبد الرحمن الرأي ونافع مولى بن عمر وتفقه ربيعة على أنس بن مالك
وتفقه نافع على موله عبد الله بن عمرو بن الخطاب وأما سفيان تفقه على عمرو بن دينار وهو على ابن عمرو بن
عباس وأما مسلم الزنجي تفقه على أبي الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن أبي جريح وهو على أبي محمد عطاء
ابن أبي رباح وهو على عبد الله بن عباس وهو على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وأمير المؤمنين علي بن أبي
طالب وزيد بن ثابت وآخرين وهم وابن عمرو بن عباس ايضا وأنس بن مالك أخذوا عن سيد المرسلين
وخاتم النبيين وقائد الغر المحجلين أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صفوة رب العالمين صلى
الله عليه وسلم وشرف وكرم ومجد وعظم وعلى آله وصحبه وعترته وتابعيه كلما ذكره الذاكرون وغفل
عن ذكره الغافلون فهذا مختصر السلسلة ومعلوم ان كل واحد من هؤلاء المذكورين أخذ عن
جماعة بل جماعات لكن أردت الاختصار في السياق لئلا يلهي ناظره واقتصرت على ذكر بعض شيوخ كل
واحد من المشاهير وكرت أجالهم وأشهرهم ولو أردت الاستقصاء بذكر مجموع ما عندي في أسانيدهم
وغريب سياقاتهم لطال المطال وآل الامر الى الملل وهذه خاتمة الفصول العشرة وبها تم ديوانة
الكتاب ثم تشرع بعون الله تعالى في حل كلام المصنف والله أسأل أن يمن على باتمامه وإكماله بحسن
نظامه بمنه وكرمه وانعامه وهو ولي الاحسان لا اله غيره ولا خير الاخيره وحسبنا الله ونعم الوكيل

(بسم الله الرحمن الرحيم) في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملا
بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتنال بحديثي الابتداء والكلام على الجملتين طويل الذيل قد ألفت فيها
رسائل ووسائل ليس هذا محل ذكره (الذي تلتف بعباده) أي ترفق بهم وهو من لطف الشيء كقرب
لطائفة وأصل اللطف الرفق (فتعبد لهم بالنظافة) أي جعلهم ينقادون ويخضعون له بالنظافة يقال هذا
أمر تعبدى وهو من العبادة وهي فعل المكاف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه ويقال تعبد الرجل اذا
تنسك وتعبد دعاه الى الطاعة والنظافة النقاء من الوسخ والدنس وقد تظف ككرم فهو تظيف ويتعبدى
بالتضعيف والمعنى ان دعاء الله لعباده وأمره لهم بانقيادهم له بالانقاد من سائر الاوساخ والادران من غايه
رفق الله تعالى بهم وكمال لطفه واحسانه بهم والنظافة كما تكون بتقية الظاهر كذلك تطابق على تنقية
الباطن وكل منهما مراد هنا (وأفاض) أي أخرج واسال من الفيض وهو سيلان الماء به سمي ثم ومصر
بالفيض وفاض كل سائل جرى وفاض الخير كثير وفاض وأفاض يستعملان لازمين ولكن هنا متعد
(على قلوبهم) أي قلوب أولئك العباد الذين اختارهم من الازل وتعبد لهم بالطهارة والنظافة في كل عمل
(تزكية) أي صلاحا وتنمية (لسرائرهم) جمع سريرة وهي خاطر النفس وما تسره أي تسكته (أنواره
والطافه) المراد بالانوار هنا هي الواردات الالهية التي تطرد الكون عن القلب والالطاف جمع اللطف
والمراد به الرفق ويعبر عنه بما يقع عنده صلاح العبد آخره أي انما أفاض تلك الانوار الزكية والالطاف

(بسم الله الرحمن الرحيم)
الحمد لله الذي تلتف بعباده
فتعبد لهم بالنظافة وفاض
على قلوبهم تزكية
لسرائرهم أنواره وألطفه

الخفية على قلوبهم لنصفه وأسرارهم وتنو سرائرهم ويكمل لهم التطهير المعنوي بمحض فضله تعالى وافاضته ولا يكون الفيض والافاضة الا من الحق (وأعد) أي هباً (لظواهرهم) هو مقابل سرائرهم جمع الظاهر وهو ما يظهر للعين من الانسان من جوارحه الظاهرة (تطهيرها) أي لاجل تطهيرها من الادران والادساخ (الماء المخصوص بالرقعة واللطافة) والرقعة كالذقة لكن الذقة تقال اعتبار براءة جوانب الشيء والرقعة اعتباراً بعمقه فتي كانت في جسم يضادها الصفاقة ويقال ماء رقيق اذا كان جاريًا سبيلًا واللطافة ضد الكثافة والماء قد خص بهذين الوصفين وهو أول ظاهر للعين من أسباح الخلق وهو جسم رقيق لطيف شفاف يبرد غلة العطش به حياة كل نام (والصلاة) هكذا في سائر نسخ الكتاب لاقتصار عليه دون السلام والكلام فيه تقدم في أول كتاب العلم ويوجد في بعض النسخ والصلاة والسلام (على محمد المستغرق) أي المستوعب (بنور الهدى) أي بنور هدايته وارشاده (أطراف العالم وأكافه) الاطراف والاكتاف جمع طرف وكنف بالتحريك فيها أي الجوانب والعالم كل ما سوى الله من الموجودات أي نور ارشاده وهدايته استوعب أطراف العالم فلم يبق شيئاً الا وحصله وفيه إشارة الى عموم تبليغه صلى الله عليه وسلم الى الثقلين ويحتمل أنه أشار به الى سائر العوالم الحسية والمعنوية فكلمهم يستمدون من أنواره (وعلى آله الطيبين الطاهرين) هم أقارب الاولون والطيب راجع الى ذواتهم والطهارة الى صفاتهم أي الطيبين الذات الطاهرين الصفات ولم يذكر الاصحاب هنا اكتفاء بالآل لان في آله من له صفة وفي أصحابه من له قرابة (صلاة تحميننا) من الحماية أي تحرسنا وتحفظنا (بركته يوم المخافة) هو يوم القيامة سمي لمخافته من الخوف الشديد والمعنى تحميننا بركة الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم من أهوال يوم القيامة وقد وردت أخبار صحاح وحسان في ان المصلي عليه ينجو من أهوال يوم القيامة (وتنصب بجنة) بالضم أي ستر (بيننا وبين كل آفة) أي كل مصيبة وشدة وقد ظهر للشمس سلف ان المصنف ضمن خطبته الاشارة الى بعض مقاصد الكتاب من تعبد ونظافة وافاضة واعداد والظواهر والماء بوصفيه والاطراف والطاهرين ونصب الجنة التي يستعملها المستحي رعاية لبراعة الاستهلال وعند التأمل يظهر في كلامه من لطائف الاسرار غير ما ذكرنا (أما بعد فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم بنى الدين على النظافة) تقدم الكلام عليه في كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلاة الطهور) ويحريمها التكبير وتحليلها التسليم قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث علي قال الترمذي هذا أصح شيء في الباب وأحسن اه قلت وكذلك رواه أحمد في مسنده وأخرج أحمد أيضاً والبيهقي من حديث جابر بلفظ مفتاح الجنة الصلاة ومفتاح الصلاة الطهور وقال النووي في التهذيب الطهور بالفتح ما يتطهر به وبالضم اسم الفعل هذه هي اللغة المشهورة وفي أخرى بالفتح فيهما واقتصر عليه جماعات من كبار أئمة اللغة وحكي صاحب مطالع الانوار الضم فيهما وهو غريب شاذ اه وقال ابن الاثير في تفسير قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور هو بالضم للتطهر وبالفتح الماء الذي يتطهر به وقال سيويه الطهور بالفتح يقع على الماء والمصدر معا قال فعلى هذا يجوز أن يكون الحديث بفتح الطاء وبضمها والمراد بهما التطهر والماء الطهور بالفتح هو الذي يرفع الحدث ويزيل النجس لان فعولاً من أبنية المبالغة فكأنه تنهى في الطهارة (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز في حق أهل قباء (فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين) كان هؤلاء الطائفة من الإنصار اذا استنجوا أتبعوا الحجارة بالماء فأثنى الله تعالى عليهم بذلك وسبأني الكلام عليه قريبا وطهور وطهورا وطهور بمعنى واحد (وقال صلى الله عليه وسلم الطهور ونصف الايمان) قال العراقي أخرجه الترمذي من حديث رجل من بني سليم وقال حسن ورواه مسلم من حديث أبي مالك الأشعري باللفظ شطرا اه قلت وحديث أبي مالك الأشعري رواه أيضاً أحمد والترمذي ولفظهم الطهور شرط الايمان والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله ولا

واعد لظواهرهم تطهيرا
لها الماء المخصوص بالرقعة
واللطافة وصلى الله على
النبي محمد المستغرق بنور
الهدى أطراف العالم
وأكافه وعلى آله الطيبين
الطاهرين صلاة تحميننا
بركته يوم المخافة وتنصب
جنة بيننا وبين كل آفة أما
(بعد) فقد قال النبي صلى
الله عليه وسلم بنى الدين على
النظافة وقال صلى الله عليه
وسلم مفتاح الصلاة الطهور
وقال تعالى فيه رجال يحبون
أن يتطهروا والله يحب
المطهرين وقال النبي صلى
الله عليه وسلم الطهور
نصف الايمان

أوتلا ما بين السماء والأرض والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء والقرآن حجة لك أو عليك كل
الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها وأخرج الألباني في السنة أخبرنا محمد بن أحمد بن القاسم
أخبرنا اسمعيل بن محمد حدثنا أحمد بن منصور حدثنا عبد الرزاق حدثنا سفيان عن أبي اسحق عن أبي ليلى
الكندي عن حجر بن عدي ورأي ابن أخ له خرج من الخلاء فقال ناواني تلك الصحيفة من الكوة فقراها
فقال حدثنا علي بن أبي طالب الطهور نصف الإيمان قلت هكذا أوردته ولم يصرح برفعه وإنما أوردته
مستدلا على قبول الإيمان الزيادة والنقص والتبعض (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (ما يريد الله
ليجعل على عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم) قال صاحب القاموس في كتاب البصائر الطاهرة ضربان
جسمانية ونفسانية وحمل عليهما أكثر الآيات اه والخرج الكافة والمشقة ويحتمل قوله تعالى ليطهركم
أي ليهديكم كما في قوله تعالى أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم أي أن يهديهم ومن الآيات التي فيها
تطهير النفس قوله تعالى أن طهر ابني للطائفين والعاكفين والركع السجود قال الزجاج معناه طهراه
من تعليق الأصنام عليه وقال غيره المراد به الحث على تطهير القلب لدخول السكينة فيه المذكورة
في قوله هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين وقال الأزهري طهر ابني من المعاصي والأفعال المحرمة
وقوله تعالى يتلو صحفا مطهرة أي من الأدناس والباطل وقوله تعالى أن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
يعني به تطهير النفس وقوله تعالى ومطهر لك من الذين كفروا أي منزلك أن تفعل بفعلهم وقيل في قوله
تعالى لا يمسه إلا المطهرون يعني به تطهير النفس أي لا يبلغ حقائق معرفته إلا من طهر نفسه من درن
الفساد والجهالات والمخالعات (فتفطن ذوو البصائر) أي تنبه ذوو المعارف والقلوب المنورة بنور اليقين
(بهذه الظواهر) من الآيات والأخبار (أن أهم الأمور) هو (تطهير السرائر) أي البواطن من
درن المخالعات ورين الشهوات (اذ يبعد) كل البعد (أن يكون) المعنى (المراد بقوله) صلى الله عليه
وسلم وفي نسخة من قوله (الطهور نصف الإيمان) من حديث علي أو شرط الإيمان كما هو في رواية مسلم
هو (عمارة الظاهر) من جسد الإنسان (بالتنظيف) والانتقاء (بافاضة الماء) الكثير وصبه (وتخريب
الباطن) أي تركه خرابا بالعمارة (وابقائه مشحونا) مملوا (بالأخبث والأقذار) الأخبث جمع
خبث محركة النجس والأقذار جمع قذر محركة الوسخ وقد تطلق الأقذار والأخبث بمعنى (هيات
هيات) كلمة بعد وفيه لغات استوفيتها في شرح القاموس أي بعد ذلك كيف يكون كذلك (والطهارة
لها أربع مراتب) وهي لغة النقاظة حسية أو معنوية وشرعا صفة حكمية توجب أي تصحح لوصفها
صحة الصلاة أو فيه أو معه وعرفت أيضا بأنها صفة حكمية توجب أن قامت به رفع حدث أو إزالة خبث
أو استباحة كل مفتقر إلى طهر في البدلية وكونها لها أربع مراتب أو أقل أو أكثر نظرا إلى الاستعمال
اللغوي (الاولى تطهير الظاهر) أي الأعضاء الظاهرة (عن الأحداث) برفعها (والأخبث) بازالتها
(والفضلات) بالتخريف لجمع فضلة بفتح فسكون هي ما تنفصل عن الإنسان بالنقايم والخلق والاستعداد
والتنوير والاختتان وهي طهارة عامة لمسلمين (المرتبة الثانية تطهير الجوارح) وهي الأعضاء الخارجة
تشبهها الجوارح الطير لأنهم يخرجون أوتيكسب ويقال لها الكسب أيضا (س الجرائم والآثام) الجرائم
جمع جريمة وهي اكتساب الآثم وقال الراغب أصل الجرم القطع يقال جرم الثمر عن الشجر إذا قطعه ثم استعير
ذلك لكل اكتساب مكروه ولا يكاد يقال في عامة كلامهم للكسب المجنود والآثام جمع آثم وهي الأفعال
المبذمة عن الثواب وقال الراغب الآثم أعم من العبدوان وهي طهارة خواص المسلمين (المرتبة الثالثة
تطهير القاب عن الأخلاق المذمومة) التي ذمها الشارع كالخجل والكبر والعجب والتصنع وكفر النعمة
والبطر والغل والغش وغيرها مما سياتي ذكرها المصنف (والرذائل) أي الاتصال الرذيلة أي الرذيلة
(الممقوتة) أي المبغوضة عند الله تعالى والمقت أشد الغضب وهي طهارة خواص المؤمنين من العباد

قال الله تعالى ما يريد الله
ليجعل على عليكم في الدين من
حرج ولكن يريد ليطهركم
فتفطن ذوو البصائر بهذه
الظواهر أن أهم الأمور
تطهير السرائر اذ يبعد أن
يكون المراد بقوله صلى الله
عليه وسلم الطهور نصف
الإيمان عمارة الظاهر
بالتنظيف بافاضة الماء
وتخريب الباطن وابقائه
مشحونا بالأخبث والأقذار
هيات هيات والطهارة
لها أربع مراتب (المرتبة
الاولى) تطهير الظاهر
عن الأحداث وعن
الأخبث والفضلات
(المرتبة الثانية) تطهير
الجوارح عن الجرائم
والآثام (المرتبة الثالثة)
تطهير القلب عن الأخلاق
المذمومة والرذائل الممقوتة

(المرتبة الرابعة) تطهير
 السر عما سوى الله تعالى
 وهي طهارة الانبياء صلوات
 الله عليهم والصدّيقين
 والطهارة في كل رتبة
 نصف العمل الذي فيها
 فان الغاية القصوى في عمل
 السر أن ينكشف له
 جلال الله تعالى وعظمته
 وان تحل معرفة الله تعالى
 بالحقيقة في السر مالم يرتحل
 ما سوى الله تعالى عنه
 ولذلك قال الله عز وجل
 قل الله ثم ذرهم في خوضهم
 يلعبون لانهم لا يجتمعان
 في قلب وما جعل الله لرجل
 من قلبين في جوفه وأما عمل
 القلب فالغاية القصوى
 عمارته بالاخلاق الحمودة
 والعقائد المشروعة ولن
 يتصف بها مالم ينظف عن
 نقائضها من العقائد
 الفاسدة والذائل الممقوتة
 فتطهيره أحد الشطرين
 وهو الشطر الاول الذي
 هو شرط في الثاني فكان
 الطهور شرط الايمان بهذا
 المعنى وكذلك تطهير
 الجوارح عن المناهي
 أحد الشطرين وهو
 الشطر الاول الذي هو
 شرط في الثاني فتطهيره
 أحد الشطرين وهو
 الشطر الاول وعمارته
 بالطاعات الشطر الثاني
 فهذه مقامات الايمان
 ولكل مقام طبقة ولن
 ينال العبد

الصالحين (المرتبة الرابعة تطهير السر) وهو باطن القلب (عما سوى الله تعالى) بحيث لا يخطر فيه خاطر
 غير الله تعالى (وهي طهارة الانبياء) صلوات الله عليهم فانهم دائماً في مشاهدة الحق لا ينظرون الى سوى
 الله تعالى (و) كذلك طهارة (الصدّيقين) ومقام الصدّيقية تحت مقام النبوة ويدل لذلك قوله تعالى من
 النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين فالمرتبة الاولى لصالحى المسلمين وهي أول درجة الولاية
 والثانية لصالحى المؤمنين وهي الدرجة الثانية والثالثة درجة الشهداء وهي فوق الثانية والرابعة درجة
 الانبياء والصدّيقين على طريقة التدلى ولا يظن الظان ان هذه المراتب والدرجات سهلة هيات لا يصل
 السالك الى أول درجة الولاية الا بعد قطع ما وزومها لك ومنهم من يموت وهو في أول الطريق ولكن
 العناية الالهية اذا ساعدت فقل فيها ما شئت ثم قال المصنف (والطهارة في كل رتبة) من الرتب المذكورة
 (نصف العمل الذي فيها فان الغاية القصوى) تأنيث الاقصى وهي التي ما بعدها غاية (في عمل السر) الذي
 هو باطن القلب (أن ينكشف له جلال الله وعظمته) وكبرياؤه بحيث يغمر له فلا يرى الا هو ولا يسمع
 الا هو والجلال هنا التناهي في عظم القدر وخص به تعالى قتيارك ذوالجلال ولم يستعمل في غيره والعظمة
 تقرب من الجلال (ولن تحل معرفة الله سبحانه بالحقيقة في السر) حلولا حقيقيا (مالم يرتحل ما سوى
 الله عز وجل عنه) ومتى انكشف سجدات الجلال ارتفعت خطرات السوى واحترقت (ولذلك قال الله
 تعالى) مخاطبا لحبيبه صلى الله عليه وسلم (قل) يا (الله ثم ذرهم) أى اتركهم هذا الاسم لكمال
 دلالة على الذات الاحدية كان حضرة الاسماء كلها فن عرف الله عرف كل شئ ولا يعرف الله من فاته
 معرفة شئ من الاشياء لان حكم الواحد من الاسماء حكم الكل في الدلالة على العلم بالله وفي قوله ثم ذرهم
 اشارة الى التخلي عن السوى بعد انكشف صفة الجلال والعظمة وسمى احتجابهم عن هذا المقام خوضا
 فقال في خوضهم يلعبون (لانهم) أى معرفة الحق والركون الى السوى ضدان (لا يجتمعان في قلب)
 مؤمن قط فضلا من سره (و) يدل عليه قوله تعالى (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه) فالقلب ليس له
 الاوجه واحدة وقد تقدم تفسير هذه الآية في كتاب العلم (وأما عمل القلب) الذي هو تطهيره عن
 الاخلاق الذميمة (فالغاية القصوى عمارته بالاخلاق الحمودة) التى أثنى الله عليها فى كتابه من الجد والرضا
 والتسليم والشكر والصبر والحياء والخوف والخشية واليقين وغير ذلك مما سيبأتى ببيانها للمصنف
 (والعقائد المشروعة) أى الثابتة بالشرع المتلقاة بالسمع المصونة عن الزيغ والزلل فعقد القلب على
 مثلها مما يعمر القلب بالانوار الالهية والتحليات الكشفية (ولن يتصف بها) أى بتلك الاخلاق
 والعقائد (مالم ينظف) ويتطهر (من نقائضها) وأضدادها (من العقائد الفاسدة) الزائغة عن طريق
 الحق وأهله (والذائل المذمومة فتطهيره) الذى هو التحلى بعد التخلي (أحد الشطرين وهو الشطر الاول
 الذى هو شرط في الثاني) فالشطر جزء الماهية منه قوامها والشرط خارج عنها يلزم من عدمه العدم ولا
 يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته (فكان الطهور شرط الايمان) الذى أخرجه مسلم وغيره (بهذا
 المعنى) فكان ماهية الايمان عبارة عن شطرين أحدهما التصديق بالباطن والثانى تطهير الباطن ولن
 يحل التصديق بالحقيقة فى الباطن مالم يكن بطهارته قابلا لحلوله فيه وهو ملحظ غريب (وكذلك)
 الكلام فى (تطهير الجوارح عن المناهي) والكف عنها (أحد الشطرين) وهو الشطر الاول الذى هو
 شرط فى الثاني (وعمارتها بالطاعات) المقربة لرب الارباب هو (الشطر الثانى) فالاول الذى جعل شطرا
 أولا بمنزلة الشرط فى الثانى فى توقفه عليه فتأمل ولم يذكر للرتبة الاولى غاية لظهوره فان تطهير الظاهر
 شرط وعمارته بالعبادات المفروضة شرط ولا يتم اداؤها الا بالاول فصار الشطر الاول شرطا فى الثانى (وهذه
 مقامات الايمان) تتفاوت بتفاوت المتصفين به وخلاصته ان الخاتمة نصف الايمان والتحلية نصف الايقان
 وبهما كمال العرفان (ولكل مقام) منها (طبقة) عليا وطبقة سفلى وطبقة وسطى (ولن ينال العبد)

السالك في طريقه (الطبقة العالية) منهما (الأن يجاوز) بهمة الجاذبة وقوته الماسكة الطبقة الوسطى ثم يستقر فيها ريثما يتممكن من الانصباع بها وتجري عليه أحكامها ولن ينالها إلا أن يجاوز (الطبقة السافلة) بعد التمكن فيها وجريان أحكامها عليه (فلا يصل إلى) مقام (طهارة السر عن الصفات المذمومة) والتخلية عنها ثم (عمارة بالمحمودة) منها (من لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالمحمود) على قدر المجهود (وان يصل إلى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح) الظاهرة (عن المناهي) الفاحشة (وعمارتها بالطاعات) الواجبة المختلفة من القيام والقراءة والركوع والسجود والوقوف (وكلاء المطالب) وفي نسخة المطالب (وشرف) مقامه (صعب مسلكه) على السالكين (وطال طريقه) على الناهجين (وكثرت عقباته) على الراحلين (والعقبة) محرقة هي الثنية بين الجبلين يصعب ارتقاؤها (فلا تظن) أي السالك في طريق الحق بالرقى (ان هذا الامر) الذي ذكرته لك (يدرك) بالني (أي بتنزي النفس وتشوقها) وينال (وصوله) (بالهويناء) أي بالسهولة كلا والله * كيف الوصول إلى سعاد ودونها قلل الجبال ودونها ختوف (قال الله تعالى ليس بأمانيك ولا أمانى أهل الكتاب الآية) ولكن اذا وفق الله السالك بخدمة مرشد محقق كامل وصادفته العناية نقله من مقام مقام بادي المام فعليك باستحباب اخوان الصدق والصفاء لترقى مراتب الكمال وتحظى برتبة الاصطفاء (نعم من عمت بصيرته) أي عدم نور قلبه (عن) ادراك (تفاوت هذه الطبقات) وتمييزها واعطاء كل مقام حقه (لم يفهم من مراتب الطهارة الا الدرجة الاخيرة) وهي الاولى (التي هي كالقشر الاخير الظاهر) للبيان (بالاضافة) أي النسبة (إلى اللب) الذي هو داخل الداخل وهو (المطالب) الاعظم (فصار يعنى فيه ويستقصى في مجاريه) أمعن في الطالب اذا بالغ في الاستقصاء والاستقصاء طلب النهاية (ويستوعب جميع أوقاته) أي يستغرقها (في الاستنجاء) بالماء والتشديد فيه حتى ان أحدهم لا يكتفى بالماء بل يعد نفسه خرقا يتبعها مواضع الغائط مسحاً ويبالغ فيه ومنهم من يدخل أصابعه في حلقة الدبر يزعم انه كمال النظافة ومنهم من يعنى في الاستبراء حتى ان بعضهم يدخل قطعاً صغاراً من المدر في رأس الذكر يريد بذلك تنشيف الرطوبة ولهم في الاستنجاء تنطعات كثيرة وعامتها من وسواس الشيطان (و) يعنى في (غسل الثياب) ويشدد فيه بأنواع من الصابون وغيره وبعد غسلها تنجسه وان كانت الثياب طاهرة بل ربما لا يوجد فيها الا بعض العرق ويسمى الماء الاخير الذي تغسل به ماء الشهادة وهذا أيضاً من الوسواس (و) يعنى أيضاً في (تنظيف الظاهر) من الجسد ذلكا ومعكاً (و) يعنى أيضاً في (طلب المياه الجارية الكثيرة) الغزيرة للاغتسال وغسل الثياب (ظناً منه بحكم الوسوسة) الشيطانية (وتخيل العقل) وفي بعض النسخ وتخيل العقل أي فساد (ان الطهارة المطلوبة) من العبد (الشريفة) عند الله (هي هذه) التي ذكرت من تنقية الظاهر والثياب (فقط) ليس الا (وجهلاً) منه (بسيرة الاولين) من السلف الصالحين أي طريقهم (واستغراقهم) أي السلف (جميع الهيم) أي العزم والقصد (والوكد) بفتحين أي التأكيد (في تطهير القلوب) والبواطن عن اقدار المعاصي وأوساخ المخالفات (وتساؤلهم) كثيراً في أمر الظاهر) كما يعرفه من مارس أخبارهم وطالع تراجمهم في كتاب الحلية والقوت (حتى ان عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه مع علو منصبه) ورفعة مقامه وكونه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمير المؤمنين (توضاً بماء) جيم (في جرة نصرانية) هكذا جاء في رواية كريمة المروزية في صحيح البخاري بالفظا وتوضاً عمر بالجيم من بيت نصرانية والجيم الماء المسخن والصحيح انهما أثران مستقلان الاول توضاً عمر بالجيم أخرجه سعيد بن منصور وعبد الرزاق وغيرهما باسناد صحيح وأما الثاني فأخرجه الشافعي في مسنده وعبد الرزاق وغيرهما عن سفيان بن عيينة عن زيد بن أسلم عن أبيه ان عمر رضي الله عنه توضاً من ماء نصرانية في جرة نصرانية لكن ابن عيينة لم يسمع من زيد بن أسلم فقد رواه البيهقي في السنن من

الطبقة العالية الا ان يجاوز الطبقة السافلة فلا يصل إلى طهارة السر عن الصفات المذمومة وعمارته بالمحمودة مالم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالخلق المحمود ولن يصل إلى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح عن المناهي وعمارتها بالطاعات وكلاء المطالب وشرف صعب مسلكه وطال طريقه وكثرت عقباته فلا تظن أن هذا الامر يدرك بالمنى وينال بالهويناء نعم مبن عمت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهم من مراتب الطهارة الا الدرجة الاخيرة التي هي كالقشرة الاخيرة الظاهرة بالاضافة إلى اللب المطالب فصار يعنى فيها ويستقصى في مجاريه ويستوعب جميع أوقاته في الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة ظناً منه بحكم الوسوسة وتخيل العقل أن الطهارة المطلوبة الشريفة هي هذه فقط وجهالة بسيرة الاولين واستغراقهم جميع الهيم والفكر في تطهير القلب وتساهلهم في أمر الظاهر حتى ان عمر رضي الله عنه مع علو منصبه توضاً من ماء في جرة نصرانية

طريق سعدان بن نصر عنه قال حدثنا عن زيد بن أسلم ولم أسمع عن أبيه قال لما كتب بالشام أتيت عمر
بماء فتوضأ منه فقال من أين جئت بهذا فمأيت ماء عدولا ماء سماء أطيب منه قال قلت من بيت
هذه العجوز النصرانية فلما توضأ أناها فقال أيتها العجوز اسلمي تسلمي فذكره مظلولا وقد دل وضوء عمر
رضي الله عنه من حجة النصرانية على تساهله في الأمور الظواهر وعدم التعمق فيها وعلى جواز استعمال
مياه الكفار ولا خلاف في استعمال سور النصرانية لانه طاهر خلا فلا جد واسحق وأهل الظاهر
واختلف قول مالك في المدونة لا يتوضأ بسور النصراني ولا بما أدخل يده فيه وفي العتبية أجازة مرة
وكرهه أخرى (وحتى انهم) أي الساف (ما كانوا يغسلون اليد عن الدسومات) والدسم محركة الودك
من لحم وشحم (و) عن (الاطعمة) أي عقيبها (بل كانوا يمسحون أصابعهم) بعد الاطعمة (بأخص
أقدامهم) أي بواطنها وقد خصت القدم خصا من باب تعب ارتفعت عن الأرض فلم تمسها فالرجل
أخص القدم والجمع خص كأجر وجر لانه صفة فان جعت القدم نفسها قلت الاخص (وعدوا)
غسل اليد بعد الطعام (بالاشنان من البدع المحدثه) التي أحدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
والاشنان بالضم والكسر الخرض معرب وتقديره فعلان (ولقد كانوا يصلون على الأرض) من غير حاجر
(في المساجد) وكان مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مفروشا بالحصباء والرمل وأول من فرش
المسجد بالحصاء الحاج فأنكر وأعليه وصلى قتادة مرة على حصير في المسجد وكان كفيفا فدخلت شوكة
الحصير في عينه عند السجود فاعن الحاج (ويعشون) غالبا (حفاة) أي من غير نعل (في الطرقات) جمع
جمع الطريق (ومن كان لا يجعل بينه وبين التراب حائرا) أي مانعا (في مضجعه) ومقعده (كان) بعد
(من أكبرهم) ورؤسائهم لانه علامة دالة على التواضع وترك التكلف في المعيشة وعدم الاعتناء
بها (وكانوا يقتصرون على الحجارة في الاستنجاء) ولا يتبعون ماء وقد ثبت الاقتصار على الحجارة من فعله صلى
الله عليه وسلم من ذلك ما أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة قال قضى صلى الله عليه وسلم أتبعه بهن
أي ألحق المحل بالأحجار وكفى به عن الاستنجاء وأخرج ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه
سئل عن الاستنجاء بالماء فقال إذا لا يزال في يدي نتن وعن نافع عن ابن عمر كان لا يستنجي بالماء وعن
الزهري ما كنا نفعله وعن سعيد بن المسيب أنه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء فهذه
الآثار كلها دالة على أنهم كانوا يقتصرون في غالب الاوقات على الأحجار ولا سبيل لمن تمسك بها على
كرهية الاستنجاء بالماء فقد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ذلك أيضا وذلك فيما رواه البخاري في
صححه من حديث أنس كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج لحاجته أبعث أنا وغلام معه أداة من ماء
يعني ليستنجي به وأخرج مسلم من طريق خالد الحذاء عن عطاء عن أنس فخرج علينا وقد استنجى بالماء
وأخرج ابن خزيمة في صححه من حديث جرير فأتاه جرير بأداة من ماء فاستنجى بها وفي صحيح ابن حبان
من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الامن ماء فبأذ كره المصنف
من أحوال السلف يحمل على أغلب أحوالهم والمراد أنهم ما كانوا يتعمقون في أمر الاستنجاء (وقال
أبو هريرة وغيره من أهل الصفة رضي الله عنهم) والمراد بالصفة صفة المسجد النبوي وكان يأوي اليها
جماعة من فقراء الصحابة وقد جمعهم أبو نعيم في كتاب الحلية وذكر من أوصافهم (كنا نأكل الشواء) أي
اللحم المشوي (فتقام الصلاة فندخل أصابعنا في الحصاء) أي الحصيات الصغيرة التي في المسجد (ثم نفر كها
بالتراب) أي لازالة دسمه (ونكبر) أي ندخل في الصلاة مع الامام بتكبيرة الاحرام قال العراقي أخرجه
ابن ماجه من حديث عبد الله بن الحرث بن جزء ولم أره من حديث أبي هريرة اه قلت وهو في كتاب
أسماء من دخل مصر من الصحابة تأليف أبي عبد الله محمد بن الربيع بن سليمان بن داود الجيزي رحمه الله
تعالى في ترجمة عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وكان شهد فتح مصر واخطب بها قال حدثنا سعد بن

وحتى انهم ما كانوا يغسلون
اليدين من الدسومات
والاطعمة بل كانوا
يمسحون أصابعهم بأخص
أقدامهم وعدوا الاشنان
من البدع المحدثه ولقد
كانوا يصلون على الأرض في
المساجد ويعشون حفاة
في الطرقات ومن كان
لا يجعل بينه وبين الأرض
حائرا في مضجعه كان من
أكبرهم وكانوا يقتصرون
على الحجارة في الاستنجاء
وقال أبو هريرة وغيره من
أهل الصفة كنا كل
الشواء فتقام الصلاة
فندخل أصابعنا في الحصى
ثم نفر كها بالتراب ونكبر

عبد الله بن عبد الحكم حدثني أبي أخبرنا ابن لهيعة عن سليمان بن زياد عن عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي أنه قال أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما قدمته النار في المسجد ثم أقيمت الصلاة فمسحنا أيدينا بالحصباء ثم قمنا نصلي ولم نتوضأ وقال أيضا حدثنا أحمد بن عبد الرحمن حدثنا عبيد الله بن وهب حدثني ابن لهيعة عن سليمان بن زياد الحضرمي عن عبد الله بن الحرث بن جزء قال أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم شواء في المسجد فأقيمت الصلاة فأدخلنا أيدينا في الحصباء ثم قمنا فصلينا ولم نتوضأ وقال أيضا وحدثني أبو بكر أحمد بن محمد بن أبي نافع حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح حدثنا أبو يزيد عبد الملك بن أبي كريمة أخبرنا عتبة بن لعمامة المرادي قال قدم علينا عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي فسمعت يحدث في مسجد مصر قيل له ما تقول فيما مست النار قال وما مست النار قال اللحم المنضوج يأكله الناس فقال لقد رأيته وأنا سابع سبعة أو سادس ستة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في دار رجل فمر بلال فناداه بالصلاة فخر جئنا فمر بنا رجل وبرمته على النار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أطابت برمتك قال نعم بأبي أنت وأمي فتناول منها بضعة فلم يزل يعلكها حتى أحرم بالصلاة وأنا أنظر إليه اه وكان المراد من قول المصنف وغيره من أهل الصفة هو عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وأورد البخاري في باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق فقال وأكل أبو بكر وعمرو عثمان فلم يتوضأ كذا هو في رواية أبي ذر بحذف المفعول وعند ابن أبي شيبة عن محمد بن المنكدر قال أكلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر وعمرو عثمان خبزاً ولحماً فصولوا ولم يتوضأ وكذا رواه الترمذي فان جل الوضوء على غسل الأيدي يكون نصاً في الباب (وقال عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه ما كنا نعرف الاثنان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت مناديلنا بطون أرجلنا إذا كنا الغمر مسحنا بها) ويقال أول ما ظهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما كانت مناديلنا بطون أرجلنا إذا كنا الغمر مسحنا بها) قال العراقي لم أجده من حديث عمر ولا بن ماجه نحوه مختصراً من حديث جابر اه وقد تقدم التعريف بالاشنان والمناديل جمع منديل بالكسر مشتق من ندلت الشيء اذا جذبته أو أخرجه ونقلته وهو مذكر قاله ابن الأنباري وجاعة وتمنيد به وتندل تسمع وانكر الكسائي الميم والغمر بالفخ الدسم (ويقال أول ما ظهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة المناخل والاشنان والموائد والشبع) ونص القوت ويقال ان أول ما أحدث من البدع أربع الموائد والمناخل والشبع والاشنان وكانوا يكرهون أن تكون أواني البيت غير الخبز ولا يتوضأ أهل الورع في آنية الصفر قال الجنيد قال سري اجهد لا تستعمل من آنية بيتك الا جنسك يعني من الطين ويقال لا حساب عليه اه والمناخل جمع منخل بضم الميم ما يخل به وهو من النواذر التي وردت بالضم والقياس الكسر لانه آلة والاشنان تقدم التعريف به والموائد جمع مائدة مشتقة من ماد الناس مبداء أعطاهم فاعله بمعنى مفعولة لان المالك مادها للناس أي أعطاهم إياها وقيل من ماد مبداء اذا تحرك فهي اسم فاعل على الباب وقيل هو الخوان بالكسر والضم والاشنان بالخوان بكسر الهمزة لغة فيه وقيل الخوان المائدة ما لم يكن عليها طعام والخوان معرب ثم ان الاكل على الخوان من عادة المتكبرين والمترفهين احرارا عن خفض رؤسهم فلا كل عليه بدعة لكنها جائزة وقد روى الترمذي عن أنس ما أكل النبي صلى الله عليه وسلم على خوان وروى أيضا انه صلى الله عليه وسلم أكل على المائدة والجمع بينهما ان أنسا قال بحسب علمه فيكون أكثر أحواله انه لم يأكل على خوان وفي بعض الأحيان أكل عليه لبيان الجواز ويحتمل أن يراد بالمائدة مطلق السفرة وفي القاموس المائدة الطعام فاطلاقها على ما يجعل عليه مجاز من اطلاق الحال على المحل وحيث فلا اشكال أصلاً نقله ابن حجر المكي في شرح الشرائع قلت وعلى هذا قول المصنف تبعا لصاحب القوت ان الموائد من جملة البدع بمعنى الاستكثار من استعمالها بحيث اعتادوا الاكل عليها فهذا هو المبتدع لان الموائد لم تكن موجودة يستعملها الناس في بعض الأحيان وأما المناخل فانها جعلت لخل الدقيق

وقال عمر رضي الله عنه
ما كنا نعرف الاثنان في
عصر رسول الله صلى الله
عليه وسلم وإنما كانت
مناديلنا بطون أرجلنا كما
إذا كنا الغمر مسحنا
بها ويقال أول ما ظهر من
البدع بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم أربع
المناخل والاشنان والموائد
والشبع

وكان النبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته وأصحابه كانوا يأتون خبز الشعير مع ما في دقيقه من النخالة وغيرها وفي هذا ترك للتكاف والاعتناء بشأن الطعام فإنه لا يعتنى به إلا أهل الجافة والغفلة والبطالة وعند الترمذي من حديث أنس ما رأى النبي صلى الله عليه وسلم من خلا من حين ابتعثه الله حتى قبضه قال ابن حجر المكي قال بعض المحققين أنطه احترز عما قبل البعثة لكونه صلى الله عليه وسلم كان يسافر في تلك المدة إلى الشام تاجرا وكانت الشام اذذاك مع الروم والحبز النقي عندهم كثير وكذا المناخل وغيرها من آلات الترفه ولا ريب أنه رأى ذلك عندهم وأما بعد البعثة فلم يكن إلا مكة والطائف والمدينة ووصل تبوك من أطراف الشام لكن لم يفقهوا ولا طالت أقامته بها اهـ والشعب بكسر ففتح الامتلاء الحاصل من الطعام يقال شبع شعبا والشعب بكسر فسكون اسم لما يشبع به من خبز ولحم وعده من جلة البدع لكونه من أوصاف المترفين والسلف الصالح لم يكونوا يأتون الا عند الاضطرار وإذا كانوا لم يشبعوا وفي القوت وكان أبو محمد سهل يقول اجتمع الخير كله في هذه الاربع الخصال وبها صار الابدال ابدال الانخاص البطون والصمت واعتزال الخلق وسهر الليل ثم قال وفي الشعب قسوة القلب وظلمته وفي ذلك قوة صفات النفس وانتشار حظوظها وفي قوتها ونشاطها ضعف الايمان وخمود أنواره وفي ضعف النفس وخمود طبعها قوة الايمان وانساع شعاع أنوار اليقين وفي ذلك قرب العبد من القريب ومجالسة الحبيب وفي الشعب مفتاح الرغبة في الدنيا وقال بعض الصحابة رضي الله عنهم أول بدعة حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشعب ان القوم لما شبعت بطونهم جمعت بهم شهواتهم وروى عن عائشة رضي الله عنها قالت كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوعون من غير عوز أي مختارون لذلك وقال ابن عمر ما شبع منذ قتل عثمان رضي الله تعالى عنه وقال هذا في زمن الحجاج اهـ (فكانت عنايتهم بنظافة الباطن) أشد ولا يبالون بخراب الظاهر في الماء كل والملبس والمشرى وغيرها (حتى قال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل) وانعزل ما وقبت به القدم عن الارض وفي حكمه الخف والمداس وسبب أفضلية الصلاة في النعال لانها أقرب إلى التواضع والمسكنة وأبعد من الترفه (اذ رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزع نعليه في الصلاة وأخبره جبريل عليه السلام) انهما نجاسة (انهما نجاسة) أي بأحداهما وفي نسخة نعله في صلاته وفي نسخة اذا أخبره جبريل أن عليه نجاسة (ونخلع الناس نعالهم) وهم في الصلاة (قال صلى الله عليه وسلم) لما رأى ذلك منهم (لم تخلعتم نعالكم) كما نكر عليهم في فعلهم ذلك قال العراقي أخرجه أبو داود والحاكم وصححه من حديث أبي سعيد الخدري اهـ قلت وابن حبان وأبو يعلى واسحق مختصرا كما أشار إليه الحافظ والمعنى انه صلى الله عليه وسلم نزع نعله بعمل قليل وأتم صلاته من غير استئذان ولا إعادة وعلم من هذا انهم كانوا يصلون في نعالهم وفي الحواشي البخارية على الهداية في الحديث بعد قوله عليه السلام ما لكم تخلعتم نعالكم قالوا رأيناك تخلع نعليك تخلعنا نعالنا فقال عليه السلام أتاني جبريل فاخبرني انهما أذى فمن أراد أن يدخل المسجد فليقلب نعليه فان رأى بهما أذى فليمسحهما فان الأرض لهما طهور وفي رواية ثم ليصل قلت وهذه الجملة أخرجهما أبو داود والحاكم من حديث أبي هريرة بمعناها وأخرج منها رواية أبي داود إذا وطئ أحدكم بنعله الأذى فان التراب لهما طهور (وقال) ابراهيم بن يزيد (النخعي) رحمه الله تعالى (في الذين يخلعون نعالهم) عند دخولهم في الصلاة أو في المساجد للصلاة (وددت) أي أحببت (لو أن محتاجا جاء وأخذ) وفي بعض النسخ جاء إليها وأخذها قال ذلك (منكر) عليهم (خلع النعال) ثم اذا خلع نعليه وقام إلى الصلاة هل يضعهما بين يديه أو في موضع آخر الاوّل أحسن أو على يمينه أو شماله مالم يؤذ فبقا أو مالم تكن فيهما نجاسة ظاهرة فتؤذى راتحتهم المصلين ومن أقوال العامة النعلين تحت العينين وأما ما ورد في بعض الاخبار اذا ابتلت النعال فعلاوا في الرحال فقال ابن الاثير المراد بالنعال هنا جمع نعل وهي الاسكة الصغيرة لا النعال التي تلبس وقد بينت ذلك في شرح القاموس (فهكذا كان تساهلهم في هذه الامور) الظاهرة وعدم تعمقهم فيها (بل كانوا

فكانت عنايتهم كلها بنظافة الباطن حتى قال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزع نعليه في صلاته باخبر جبرائيل عليه السلام له انهما نجاسة وخلع الناس نعالهم قال صلى الله عليه وسلم لم تخلعتم نعالكم وقال النخعي في الذين يخلعون نعالهم وددت لو أن محتاجا جاء إليها فاخذها منكرا لخلع النعال فهكذا كان تساهلهم في هذه الامور بل كانوا

يمشون في طين الشوارع حفاة ويجلسون (٣١٠) عليها ويصلون في المساجد على الأرض ويأكلون من دقيق البر والشعير وهو يداس

بالدواب وتبول عليه ولا يحترزون من عرق الابل والخيل مع كثرة تمرغها في النجاسات ولم ينقل قط عن أحد منهم سؤال في دقائق النجاسات فهكذا كان تساهلهم فيها وقد انتهت النوبة الآن الى طائفة يسمون الرعونة نظافة فيقولون هي مبني الدين فأكثروا أوقاتهم في تزيتهم الظواهر كعمل الماشطة بعروسها والباطن خراب مشحون بخبائث الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق ولا يستنكرون ذلك ولا يتعجبون منه ولواقتصر مقتصر على الاستنجاء بالحجر أو مشى على الأرض حافيا أو صلى على الأرض أو على بوارى المسجد من غير سجادة مفروشة أو مشى على الفرش من غير غلاف للقدم من آدم أو نوضاً من آنية عجوز أو رجل غير متكشف أقاموا عليه القيامة وشدوا عليه النكير ولقبوه بالقذر ومنهم من أسقطوه من أعينهم ونسبوه الى عدم المعقول وقلة الآداب واستنكفوا تنزهوا عن مؤاكلته على مؤاندهم (و) عن مخالطته في مجالسهم (فسموا البذاذة) وهي رثالة الهيئة (التي هي من) جملة (الايمن) فيما أخرجه البخاري في الادب ومسلم في الصحيح والترمذي من حديث أبي امامة الحارثي البذاذة من الايمان (قدارة) سمو (الرعونة) التي هم فيها (نظافة فانظر) أيها المتأمل في تخالف الاشياء (كيف صار المنكر معروفاً والمعروف منكراً) انقلب الايمان فانه المستعان (وكيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة) وفي نسخة حقيقة (وعلمه) ولم يبق الا اسمه ووسمه وقد أورد صاحب القوت هذا البحث مختصراً في بيان ما أحدثه الناس من البدع التي لم تكن في زمانه صلى الله عليه وسلم ولا زمان أصحابه فقال وشددوا أيضاً في الطهارة بالماء وتنظيف الثياب وكثرة غسلها من عرق الجنب ولبس الحائض ومن أبوالبايثو كل لجه وغسل يسير الدم ونحو ذلك وكان السلف يرخصون ذلك اه (فان قلت أفقول ان هذه العادات التي أحدثتها السادة (الصوفية في هياتهم ونظافتهم) في الملابس ومبالغتهم في أمور العبادات بأعداد أو ان مخصوصة للاستنجاء وغير ذلك انها تعد (من المحظورات) المحرمات (والممنكرات فأقول) في الجواب (حاش الله) ويقال حاش فلان بالجرو وبالنصب أيضاً كلمة استثناء تمنع العامل من تناوله يقال عند التنزيه (ان أطاق القول فيه) بجملاً (من غير تفصيل)

بالدواب وتبول عليه ولا يحترزون من عرق الابل والخيل مع كثرة تمرغها في النجاسات ولم ينقل قط عن أحد منهم سؤال في دقائق النجاسات فهكذا كان تساهلهم فيها وقد انتهت النوبة الآن الى طائفة يسمون الرعونة نظافة فيقولون هي مبني الدين فأكثروا أوقاتهم في تزيتهم الظواهر كعمل الماشطة بعروسها والباطن خراب مشحون بخبائث الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق ولا يستنكرون ذلك ولا يتعجبون منه ولواقتصر مقتصر على الاستنجاء بالحجر أو مشى على الأرض حافيا أو صلى على الأرض أو على بوارى المسجد من غير سجادة مفروشة أو مشى على الفرش من غير غلاف للقدم من آدم أو نوضاً من آنية عجوز أو رجل غير متكشف أقاموا عليه القيامة وشدوا عليه النكير ولقبوه بالقذر ومنهم من أسقطوه من أعينهم ونسبوه الى عدم المعقول وقلة الآداب واستنكفوا تنزهوا عن مؤاكلته على مؤاندهم (و) عن مخالطته في مجالسهم (فسموا البذاذة) وهي رثالة الهيئة (التي هي من) جملة (الايمن) فيما أخرجه البخاري في الادب ومسلم في الصحيح والترمذي من حديث أبي امامة الحارثي البذاذة من الايمان (قدارة) سمو (الرعونة) التي هم فيها (نظافة فانظر) أيها المتأمل في تخالف الاشياء (كيف صار المنكر معروفاً والمعروف منكراً) انقلب الايمان فانه المستعان (وكيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة) وفي نسخة حقيقة (وعلمه) ولم يبق الا اسمه ووسمه وقد أورد صاحب القوت هذا البحث مختصراً في بيان ما أحدثه الناس من البدع التي لم تكن في زمانه صلى الله عليه وسلم ولا زمان أصحابه فقال وشددوا أيضاً في الطهارة بالماء وتنظيف الثياب وكثرة غسلها من عرق الجنب ولبس الحائض ومن أبوالبايثو كل لجه وغسل يسير الدم ونحو ذلك وكان السلف يرخصون ذلك اه (فان قلت أفقول ان هذه العادات التي أحدثتها السادة (الصوفية في هياتهم ونظافتهم) في الملابس ومبالغتهم في أمور العبادات بأعداد أو ان مخصوصة للاستنجاء وغير ذلك انها تعد (من المحظورات) المحرمات (والممنكرات فأقول) في الجواب (حاش الله) ويقال حاش فلان بالجرو وبالنصب أيضاً كلمة استثناء تمنع العامل من تناوله يقال عند التنزيه (ان أطاق القول فيه) بجملاً (من غير تفصيل)

ولكني أقول ان هذا

التنظيف والتكاف واعداد
الاولى والالات واستعمال
غلاف القدم والازار المقنع
به لدفع الغبار وغير ذلك
من هذه الاسباب ان وقع
النظر الى ذاتها على سبيل
التجرد فهي من المباحات
وقد يقرن بها احوال
ونيات تلحقها تارة بالمعروفات
وتارة بالمنكرات فاما كونها
مباحة في نفسها فلا يخفى
ان صاحبها متصرف بها في
ماله وبدنه وثيابه فيفعل بها
ما يريد اذا لم يكن فيه
اضاعة واسراف واما
مصيرها منكرات فان يجعل
ذلك أصل الدين ويفسر به
قوله صلى الله عليه وسلم بني
الدين على النظافة حتى ينكر
به على من يتساهل فيه تساهل
الاولين أو يكون القصد
به تزيين الظاهر للخلق
وتحسين موقع نظرهم فان
ذلك هو الرياء المحذور فيصير
منكراتهم ذين الاعتبارين
أما كونه معروفات فان يكون
القصد منه الخير دون التزيين
وان لا ينكر على من ترك ذلك
ولا يؤخر بسببه الصلاة عن
أوائل الاوقات ولا يشتغل به
عن عمل هو أفضل منه أو عن
علم أو غيره فاذا لم يقرن به
شي من ذلك فهو مباح يمكن
ان يجعل قربة بالنية
واسكن لا يتيسر ذلك الا
للباطل الذين لو لم يشتغلوا
بصرف الاوقات فيه
لاشتغلوا بنوم أو حديث
فيما لا يعني فيصير شغلهم

يبرز الصريح من السقيم (ولكن أقول هذه التكافات) التي أحدثوها في احوالهم (وهذا التنظيف)
والتمق (واعداد الاولاني) أي تهيتها (واحذارات الات) للاستنجاء والوضوء والغسل وغيرها
(واستعمال غلاف القدم) من جلد أو صوف (و) استعمال (الازار) وهي الطريقة البيضاء أو على
أي لون كان من مصبوغ بطين أو غيره (المتقنع به) أي جعله كالقناع على الوجه وقد عقد الترمذي في
الشمائل بابا فيما جاء في تقنع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأورد فيه حديث كان عليه السلام يكتر من
القناع وهي الخرقعة تجعل على الرأس لتقي نحو العمامة عما بها من الدهن وقيل التقنع أعم من ذلك ويؤيده
حديث اتيانه صلى الله عليه وسلم بيت أبي بكر رضي الله عنه للهجرة في القابلة متقنعا بثوبه أي متغشيا به
فوق العمامة لاحتها هذا هو الظاهر وهو أعم من أن يكون ذلك التقنع (لدفع الغبار) أو لحفظ النظر من
الوقوع بمناوشة الاعمال اليلقي (وغير ذلك من هذه الاسباب) مما لهم فيها من الهيات وخلاصة القول
فيه انه (ان وقع النظر الى ذاتها على سبيل التجرد) من غير التفات الى عوارضها (فهى من المباحات)
الشرعية (وقد يقرن بها احوال) حسنة (ونيات) صالحة (تلحقها تارة بالمعروفات) وذلك اذا صلح
القصد (وتارة بالمنكرات) اذا فسد القصد (فاما كونها مباحة في نفسها) شرعا (فلا يخفى) على المتأمل
(انه متصرف بها في ماله وبدنه وثيابه فليفعل بها ما يريد) لاجرا عليه (اذا لم يكن فيه اضاعة واسراف)
وتبذيرا أما حينئذ فيحرم عليه لانه ورد النهى عن ذلك وذكر ابن حجر المكي في شرح الشمائل ان بزيادة
الهيئة ورنانة الملابس من سيرة السلف الماضين واختاره جماعة من متأخري الصوفية فاهم في ذلك ترى
معروف وصيغة مشهورة وذلك لانهم لما رأوا أهل الدنيا يتفخرون بالزينة والملابس أطهر والهم رنانة
ملابسهم حقارة ما حقره الحق تعالى مما عظمه الغافلون والآن فقد قست القلوب ونسى ذلك المعنى فاتخذ
الغافلون رنانة الهيئة حيلة على جلب الدنيا فانعكس الامر فصارت مخالفتهم في ذلك لله متبعا للسلف وبالجملة
فأهل الله تعالى ونحوه لا يقصدون في هياتهم الا وجه الله حسبا تتعلق بمصالح الشرعية مما ألقى في
روعهم من الالهامات والاشارات فلا ينبغي الانكار عليهم فيها اه (وأما تصيرها منكرات) أي جعلها في
حد المنكرات (فبان يجعل ذلك أصل الدين) ومبناه (ويفسر) عليه (قوله صلى الله عليه وسلم بني الدين
على النظافة) وكذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله نظيف يحب النظافة (حتى ينكر به على من تساهل
فيه) أو يقصر مثل (تساهل الاولين) من السلف الصالحين (و) مما يصير منكرات (أن يكون القصد
به) أي مجموع تلك الهيات (تزيين الظاهر للخلق) ليجبوه (وتحسين موقع نظرهم) عليه (فان ذلك)
الفعل (هو الرياء المحذور) أي الممنوع منه وهو الشرك الخفي (فيصير منكراتهم ذين الاعتبارين) وقد
يفضى ذلك الى صفات أخرى ذميمة لاجلها يصير منكرات الاحمال (أما كونه معروفات فان يكون القصد فيه
الخير دون التزيين) للخلق والمراد بقصد الخير هو ما رواه أصحاب السنن الاربعة ان الله يحب أن يرى أثر
نعمته على عبده أي لانبائه عن كمال الباطن وهو الشكر على النعمة (وأن لا ينكر على من ترك ذلك)
فانه مما يدل على جهله بحال السلف وترفعه على المسلمين (و) أن (لا يؤخر بسببه الصلاة) مع الأئمة في
الجماعات (عن أوائل الاوقات) اذ هي رضوان الله الاكبر وذلك بأن يشتغل به فلا يمكنه اللحوق مع الجماعة
في أول الوقت (و) أن (لا يشتغل به عن عمل هو أفضل منه) وأولى بالاشتغال به (أو عن علم) وفي بعض
النسخ أو عن تربية علم أي بالتعلم والتعليم والمطالعة والمذاكرة والتصدي لتأليف ما هو النافع (أو
غيره) من أعمال البر وهي كثيرة (فان) وفي بعض النسخ فاذا (لم يقرن به شيء من ذلك) الذي ذكر
(فهو مباح) شرعى بل (يمكن أن يجعل قربة) الى الله تعالى (بالنية) الصالحة (ولكن لا يتيسر ذلك)
غالبا (الالباطلين) عن الاوراد الشرعية (الذين ان لم يشتغلوا بصرف الاوقات اليه لاشتغلوا) لالحالة
(بنوم) أو سعى فيما لا يحل شرعا (أو حديث فيما لا يعني) ولا يهتم به أو جمعية بمن لا يعني (فيصير شغلهم)

به أولى لان الاشتغال بالطهارات (٣١٢) يحدد ذكر الله تعالى وذكر العبادات فلا بأس به اذا لم يخرج الى منكر أو اسراف وأما أهل العلم

والعمل فلا ينبغي ان يصرفوا من أوقاتهم اليه الا قدر الحاجة فالزيادة عليه منكر في حقهم وتضييع العمر الذي هو أنفس الجواهر وأعزها في حق من قدر على الانتفاع به ولا يتعجب من ذلك فان حسنات الأبرار سيئات المقربين ولا ينبغي للبطل ان يترك النظافة وينكر على المتصوفة ويضعه انه يتشبه بالصحاب اذا تشبه بهم في أن لا يفرغ الماء هو أهم منه كما قيل لداود الطائي لم لا تسرح لحيتك قال اني اذا فارغ فلها لا أرى للعالم ولا للمتعلم ولا للعامل ان يضيع وقته في غسل الثياب احترازا من ان يلبس الثياب المقصورة وتوهما بالقصار تقصير في الغسل فقد كانوا في العصر الاول يصلون في الفراء المدبوغة ولم يعلم منهم من فرق بين المقصورة والمدبوغة في الطهارة والنجاسة بل كانوا يجتنبون النجاسة اذا شاهدوها ولا يدقون نظرها في استنباط الاحتمالات الدقيقة والوجه المختلفة (بل كانوا يتأملون في دقائق مسائل الرياء والظلم) أي الشرك الخفي (حتى قال) الامام أبو عبد الله (سفيان) بن سعيد (الثوري) رحمه الله تعالى (لرفيق له كان يمشي معه) في رفاق من أزقة الكوفة (فنظر الى باب دار مرفوع) البناء (معمور) بالناس (لا تفعل ذلك) أي لا تنظر الى هذا فقال له هل فيه من بأس قال نعم (فان الناس لو لم ينظروا اليه) على سبيل التفرج (لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف) في عبارته ورفقته ونقشه وتحسينه (فالنظر اليه معين له على الاسراف) هكذا أخرجه صاحب القوت (فكانوا يعدون) أي يهيئون (جاما للذهن) بكسر الجيم ما يستبقى منه (لاستنباط مثل هذه الدقائق) الخفية في حفظ الباطن والظاهر (لا في احتمال النجاسات) ودقائقها (فلو وجد العالم) أو العامل رجلا (عاميا) أي من عامة الناس الذي ليس له اشتغال بالعلم ولا بالعمل وانما هو مقتصر على أداء ما فرض عليه من الصلوات وغيرها (يتعاطى له غسل الثياب بنفسه حاله مكنونه) محتاطا في طهارته ونظافته (فهو أفضل له) وأحسن (فانه بالاضافة) أي بالنسبة

أى هؤلاء الباطنيين (به أولى) وأفضل (لان التشاغل بالطهارات) والتفتن فيها (يحدد ذكر الله عز وجل) في الجملة (و) أيضا يحدد (ذكر العبادات) فانه مأمون طهارة الا وراعى فيها شأن العبادة التي تقع بعدها كصلاة قراءة أو قرآن أو سماع حديث وغير ذلك (فلا بأس به) لهؤلاء (اذا لم يخرج عن حد) الاعتدال والعرف (الى منكر) شرعى أو عرفي (أو اسراف) أو تبذير أو ترتب مفسدة (وأما أهل العلم) الذين يرتاضون في تحصيل العلم تعلم وتعلما وبذلا لاهله وتأليفها (و) أما أهل (العمل) فهم المشتغلون بالذكور والمراقبة والمحافظة على العبادات (فلا ينبغي أن يصرف من أوقاتهم اليه الا قدر الحاجة) اليه (والزيادة عليه في حقهم منكر وتضييع العمر الذي هو أنفس الجواهر) وأعزها في حق من قدر على الانتفاع به (واعتزها في حق من قدر على الانتفاع به) ولا يتعجب من ذلك فان حسنات الأبرار سيئات المقربين ولا ينبغي للبطل ان يترك النظافة وينكر على المتصوفة ويضعه انه يتشبه بالصحاب اذا تشبه بهم في أن لا يفرغ الماء هو أهم منه كما قيل لداود الطائي لم لا تسرح لحيتك قال اني اذا فارغ فلها لا أرى للعالم ولا للمتعلم ولا للعامل ان يضيع وقته في غسل الثياب احترازا من ان يلبس الثياب المقصورة وتوهما بالقصار تقصير في الغسل فقد كانوا في العصر الاول يصلون في الفراء المدبوغة ولم يعلم منهم من فرق بين المقصورة والمدبوغة في الطهارة والنجاسة بل كانوا يجتنبون النجاسة اذا شاهدوها ولا يدقون نظرها في استنباط الاحتمالات الدقيقة بل كانوا يتأملون في دقائق الرياء والظلم حتى قال سفيان الثوري لو فسيق له كان يمشي معه فنظر الى باب دار مرفوع معمور لا تفعل ذلك فان الناس لو لم ينظروا

اليه لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف فالنظر اليه معين له على الاسراف فكانوا يعدون جاما (الى) الذهن لاستنباط مثل هذه الدقائق لا في احتمالات النجاسة ولو وجد العالم عاميا يتعاطى له غسل الثياب محتاطا فهو أفضل فانه بالاضافة

الى التساهل خير وذلك العامى) مع ذلك (ينتفع بتعاطيه) غسلها (اذ يشغل نفسه الامارة بالسوء بعمل مباح في نفسه) لا مؤاخذه عليه فيه شرعا (فتمتنع عليه المعاصي) والمناهى والملاهى (في تلك الحال) ومن المعلوم (ان النفس ان لم تشتغل) بامر ما (شغلت صاحبها) فرمته في المتاعب يصعب عليه التخلص منها وهذا كما يقولون النفس ان لم تقتلها قتلتك (واذا قصد به التقرب الى العالم) أو التعامل (صار ذلك عنده من أفضل القربات) وبهذا القصد وقع الفارق في أفعاله فأعظم الناس منزلة وأكثرهم خيرا وبركة الواقف مع قصده في حركته وسكونه وكتب سالم بن عبد الله الى عمر بن عبد العزيز بزرجهما الله تعالى اعلم يا عمر ان عون الله للعبد بقدر النية فمن ثبتت نيته تم عون الله له ومن قصرت عنه نيته قصر عنه عون الله بقدر ذلك وكتب بعض الصالحين الى أخيه أخلص النية في أفعالك يكفك قليل العمل (فوقت العالم أشرف من أن يصرفه الى مثله) من القصر والغسل لانه عنده كالسيف ان لم يقطع به بالطاعة قطعه بالقطيعة (فيبقى) وقته (محفوظا عليه) وأشرف وقت العامى أن يشتغل بمثله (اسلامته من الوقوع فيما لا يعنى) فيتوفر الخير من الجوانب (أى من الجانبين وكل منهما بقصد صحيح وعقد راجح) وليتفطن بهذا المثال (الذى أوردناه) (لنظائره من) سائر (الاعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم بعضها على البعض) على اختلاف المقاصد والنيات فقد يكون العمل قليلا في الاعين وهو كبير عند الله بحسن النية والاخلاص وقد يكون فضل عمل على آخر بوجهين وثلاثة وأقل وأكثر وقد ساق من ذلك ابن الحاج في أول المدخل ما يشفى به الغليل وتثلج به الصدور (فتدقيق الحساب في حفظ لحظات العمر) وآثاته التي هي كل ذرة منها رخيصة بألف ذرة (بصرفها الى الأفضل) فالأفضل (أهم من التدقيق في) متعلقات (أموال الدنيا بحذاقها) أى بجميعها (فاذا عرفت هذه المقدمة واستيقنت) بقلبك (أن الطهارة لها أربع مراتب فاعلم أنا في هذا الكتاب) أى أسرار الطهارة (لسنا) وفي نسخة لا (نتكلم الا في المرتبة الرابعة) وهي الأولى بالنسبة الى سياقه الأول (وهي نظافة الظاهر) ونقاوته عن الاوساخ والاحداث (لأننا في اشرار الأول من الكتاب لا نتعرض قصدا للظاهر) وهي الطهارة الجسمانية وأما المراتب الثلاثة منها فان المصنف يشير اليها في مجموع كتابه هذا لوتأمل الانسان في سياقاته لو جدها دالة عليها (فنقول طهارة الظاهر) على (ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث) بدنا وثوربا وهو النجس الحقيقي (وطهارة عن الحدث) بدنا وهو النجس الحكمي من الاصغر والكبر ووقع للمصنف في الوجيز تقديم الحدث على الخبث وهكذا هو في كتب مذهبينا وعبارة الوجيز المظهر للحدث والخبث وقال الرافعي في شرحه الخبث مرقوم في النسخ برقم أبي حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على المشهور ان الطهورية مخصوصة بالماء في الحدث اجماعا لكنه في الخبث يختلف فيه بيننا وبينهم اهـ وورع بما يؤخذ منه سبب تقديمه على الحدث مع تأمل فيه وقال الاصفهاني في شرح المحرر الحدث لفظا مشترك بين الحدث الاكبر والحدث الاصغر لكنه اذا أطلق عن الوصفين كان المراد الاصغر غالبا وهذا الاطلاق عرف خاص لا مفهوم اغوى بل مجاز لغوى عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اهـ وقال الشمني في شرح النقاية الطهارة لغة النظافة وبعضها فضل ما ينتظف به واصطلاحا النظافة عن الحدث أو الخبث وسبب وجوبها ارادة الصلاة أو ما يضاهاها بشرط الحدث أو الخبث وفي الخلاصة سبب الوضوء الحدث وقال بعضهم اقامة الصلاة وهو الاصح وبالأول أخذ الامام السرخسي في الاصل وفي المحيط سبب وجوبه انما هو ارادة الصلاة بالنص (وطهارة عن فضلات البدن وهي التي تحصل بالقلم) كالاطفار (والاستحداد) هو استعمال الحديد أى الموي كشمع العانة (واستعمال النورة) لمن لم يحسن الاستحداد (والختمان) هو قطع القلفة (وغيره) مما يجري مجراه (القسم الاول في طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق) بأمور ثلاثة (بالمزال) هو اسم مفعول من أزاله عنه فهو مزال وهي النجاسات (والمزال به) كالماء مثلا فانه تزال به

الى التساهل خيرا وذلك العامى) مع ذلك (ينتفع بتعاطيه) غسلها (اذ يشغل نفسه الامارة بالسوء بعمل مباح في نفسه) لا مؤاخذه عليه فيه شرعا (فتمتنع عليه المعاصي) والمناهى والملاهى (في تلك الحال) ومن المعلوم (ان النفس ان لم تشتغل) بامر ما (شغلت صاحبها) فرمته في المتاعب يصعب عليه التخلص منها وهذا كما يقولون النفس ان لم تقتلها قتلتك (واذا قصد به التقرب الى العالم) أو التعامل (صار ذلك عنده من أفضل القربات) وبهذا القصد وقع الفارق في أفعاله فأعظم الناس منزلة وأكثرهم خيرا وبركة الواقف مع قصده في حركته وسكونه وكتب سالم بن عبد الله الى عمر بن عبد العزيز بزرجهما الله تعالى اعلم يا عمر ان عون الله للعبد بقدر النية فمن ثبتت نيته تم عون الله له ومن قصرت عنه نيته قصر عنه عون الله بقدر ذلك وكتب بعض الصالحين الى أخيه أخلص النية في أفعالك يكفك قليل العمل (فوقت العالم أشرف من أن يصرفه الى مثله) من القصر والغسل لانه عنده كالسيف ان لم يقطع به بالطاعة قطعه بالقطيعة (فيبقى) وقته (محفوظا عليه) وأشرف وقت العامى أن يشتغل بمثله (اسلامته من الوقوع فيما لا يعنى) فيتوفر الخير من الجوانب (أى من الجانبين وكل منهما بقصد صحيح وعقد راجح) وليتفطن بهذا المثال (الذى أوردناه) (لنظائره من) سائر (الاعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم بعضها على البعض) على اختلاف المقاصد والنيات فقد يكون العمل قليلا في الاعين وهو كبير عند الله بحسن النية والاخلاص وقد يكون فضل عمل على آخر بوجهين وثلاثة وأقل وأكثر وقد ساق من ذلك ابن الحاج في أول المدخل ما يشفى به الغليل وتثلج به الصدور (فتدقيق الحساب في حفظ لحظات العمر) وآثاته التي هي كل ذرة منها رخيصة بألف ذرة (بصرفها الى الأفضل) فالأفضل (أهم من التدقيق في) متعلقات (أموال الدنيا بحذاقها) أى بجميعها (فاذا عرفت هذه المقدمة واستيقنت) بقلبك (أن الطهارة لها أربع مراتب فاعلم أنا في هذا الكتاب) أى أسرار الطهارة (لسنا) وفي نسخة لا (نتكلم الا في المرتبة الرابعة) وهي الأولى بالنسبة الى سياقه الأول (وهي نظافة الظاهر) ونقاوته عن الاوساخ والاحداث (لأننا في اشرار الأول من الكتاب لا نتعرض قصدا للظاهر) وهي الطهارة الجسمانية وأما المراتب الثلاثة منها فان المصنف يشير اليها في مجموع كتابه هذا لوتأمل الانسان في سياقاته لو جدها دالة عليها (فنقول طهارة الظاهر) على (ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث) بدنا وثوربا وهو النجس الحقيقي (وطهارة عن الحدث) بدنا وهو النجس الحكمي من الاصغر والكبر ووقع للمصنف في الوجيز تقديم الحدث على الخبث وهكذا هو في كتب مذهبينا وعبارة الوجيز المظهر للحدث والخبث وقال الرافعي في شرحه الخبث مرقوم في النسخ برقم أبي حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على المشهور ان الطهورية مخصوصة بالماء في الحدث اجماعا لكنه في الخبث يختلف فيه بيننا وبينهم اهـ وورع بما يؤخذ منه سبب تقديمه على الحدث مع تأمل فيه وقال الاصفهاني في شرح المحرر الحدث لفظا مشترك بين الحدث الاكبر والحدث الاصغر لكنه اذا أطلق عن الوصفين كان المراد الاصغر غالبا وهذا الاطلاق عرف خاص لا مفهوم اغوى بل مجاز لغوى عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اهـ وقال الشمني في شرح النقاية الطهارة لغة النظافة وبعضها فضل ما ينتظف به واصطلاحا النظافة عن الحدث أو الخبث وسبب وجوبها ارادة الصلاة أو ما يضاهاها بشرط الحدث أو الخبث وفي الخلاصة سبب الوضوء الحدث وقال بعضهم اقامة الصلاة وهو الاصح وبالأول أخذ الامام السرخسي في الاصل وفي المحيط سبب وجوبه انما هو ارادة الصلاة بالنص (وطهارة عن فضلات البدن وهي التي تحصل بالقلم) كالاطفار (والاستحداد) هو استعمال الحديد أى الموي كشمع العانة (واستعمال النورة) لمن لم يحسن الاستحداد (والختمان) هو قطع القلفة (وغيره) مما يجري مجراه (القسم الاول في طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق) بأمور ثلاثة (بالمزال) هو اسم مفعول من أزاله عنه فهو مزال وهي النجاسات (والمزال به) كالماء مثلا فانه تزال به

النجاسات (والازالة) أي بيان كيفيتها وقد ذكر المصنف ما في هذا القسم في ثلاثة أطراف (الطرف الأول في المزال) أي في بيان ما يزال ماهو فقال (هي النجاسات) ومنهم من فسرها بالقذارات والصحيح أن القذر أعم من النجس (والاعيان) وهي ماله قيام بذاته بأن يتخير بنفسه غير تابع تحيزه تحيز شئ آخر (جادات) وهي التي لا روح فيها (وحوانات) ذوات أرواح (وأجزاء حيوانات) مما ينفصل عنها بالجز والقطع وغير ذلك وهذا التقسيم تبع فيه شيخه امام الحرمين حيث قسم الاعيان الى جاد وحيوان (اما الجادات فطاهرة كلها) لانها مخلوقة لمنافع العباد وانما يحصل الانتفاع أو يكمل بالطهارة ولا يستثنى من هذا الاصل من الجادات (الاخر وكل مشتبك مسكر) أي ما يسكر من الانبذة اما الخمر فلوجهين أحدهما انها محرمة التناول لالا احترام وضرر ظاهر والناس مشغوفون بها فينبغي أن تكون محكوما بنجاستها تأكيذا للزجر والثاني ان الله تعالى سماها رجسا وهو النجس وأما الانبذة المسكرة فانها ملحقة بها في التحريم فكذا النجاسة هذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فان الخمر عنده هي التي من ماء العنب اذا غلي واشتد ووافقها صاحبان أبو يوسف ومحمد قالوا لان الاسم يثبت به وكذا المعنى المحرم وهو كونه مسكرا وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى في تعريف الخمر بعد الاشتداد فقال وقذف بالزبد قال لان الغليان بذاته الشدة وكما لها بقذف الزبد وسكونه اذ به يتميز الصافي عن السكر وأحكام الشرع قطعية فيناط بالنهاية كالحسد واكهار المستحل وأحكامه انه حرام قليله وكثيره وقوله وكل مشتبك مسكر أي فان حكمه حكم الخمر كالبادق والنصف والمثلث والجمهوري والنيبذ فالبادق هو المطبوع أدنى طبخة والنصف مذهب ثلثاه وبقي ثلثه حكمهما واحد في الاشتداد والمثلث ماء العنب طبخ حتى بقي ثلثه فاذا اشتد حل عند محمد وحرم عند أبي حنيفة وأبي يوسف والجمهوري ماء العنب صب عليه الماء وقد طبخ حتى بقي ثلثاه وحكمه ملحق بالبادق وحرمة الخمر عينية ونجاستها غليظة لانها ثبتت بالدليل القطعي وأما حرمة الطلاء والسكر ونقيع الزبيب فانها دون حرمة الخمر لانها اجتهدية ولا يكفر مستعملها وانما يضل ونجاستها خفيفة في رواية وغليظة في أخرى وذكر يحيى البهي من الشافعية في البيان وجهاضعها أن النبيذ طاهر لا اختلاف العلماء فيه بخلاف الخمر في شرح الوجيز ذكرها وجهها في ان بواطن حبات العنقود مع استعمالها خرا لا يحكم بنجاستها تشبيها بما في باطن حيوان وهذا ينافي اطلاق القول بالنجاسة قال الرافعي واعلم أن المصنف لا يريد بالجماد في هذا التقسيم مطلقا الحياة فيه بل وما لم يكن حيوانا من قبل ولا جزءا من حيوان ولا خارجا منه والادخل في الجادات الميتات وأجزاء الحيوانات وما ينفصل عن باطن الحيوان وحيث لا ينتظم أصل الاستثناء على الخمر والنبيذ فتأمل * (تنبيه) قال صاحب المختار النجاسة غليظة وخفيفة قال الشارح في الموضع يعني اذا ورد نص في نجاسة شئ ونص آخر في طهارته يرجح دليل النجاسة لكن معارضة ذلك النص يؤثر في تخفيف نجاسته واذا لم يعارضه نص تكون نجاسته غليظة وهذا هو الحكم عند أبي حنيفة مثال الخففة بول ما يؤكل لحمه فان قوله صلى الله عليه وسلم استنزها البول يدل على نجاسته وحديث العريين يدل على طهارته وقال واذا اختلف العلماء في نجاسة شئ وطهارته تكون مخففة واذا اتفقوا على نجاسة شئ تكون مغلظة وفائدة الخلاف تظهر في الروث عند أبي حنيفة مغلظة لما روي انه صلى الله عليه وسلم ألقى الروث وقال انها ركس أي نجس ولم يعارضه نص آخر وعندهما مخففة للاختلاف فان مالكا رحمه الله تعالى يرى طهارته لعموم البولي بخلاف بوله فانه نجس نجاسة مغلظة اذ لا ضرورة فيه فان الارض تنشفه وسيأتي الكلام عليه قريبا (والحيوانات طاهرة كلها) ولا يستثنى منها (الاثلاثة) أحدها (الكاب) لقوله عليه السلام انها ليست بنجاسة يعني الهرة ووجه الاستدلال منه مشهور ولان سوره نجس بدليل ورود الامر بالاراقة في خبر الولوغ ونجاسة السور تدل على نجاسة الفم واذا كان فيه نجسا كانت سائر أعضائه نجسة لان فيه أطيب من غيره ويقال انه أطيب الحيوان نكهة لكثرة ما يلهم

(والازالة)

* (الطرف الأول في المزال) *

وهي النجاسة والاعيان
ثلاثة جادات وحيوانات
وأجزاء حيوانات أما
الجادات فطاهرة كلها إلا
الخمر وكل مشتبك مسكر
والحيوانات طاهرة كلها
إلا الكاب

(و) الثاني (الخنزير) وهو أسوأ حالا من الكلب فهو أولى بان يكون نجسا من الكلب قاله الرافعي واستدل
 أئمتنا على نجاسته بقوله تعالى أو لحم خنزير فإنه رجس والضمير للمضاف اليه لقربه فان قلت المضاف اليه غير
 المتصود فلا يعود الضمير عليه نحو رأيت ابن زيد وكلته قلت عود الضمير الى المضاف اليه شائع من غير
 تكبير نحو قوله تعالى واشكروا نعمته الله ان كنتم اياه تعبدون فان قيل الضمير عائد الى جميع ما ذكر من الميتة
 والدم المسفوح ولحم الخنزير أجيب بأنه أبعد من عوده الى اللحم وأما عين الكلب فإنه ليس بنجس عند
 أبي حنيفة ومالك قال صاحب الهداية لانه ينتفع به حراسة واصطيادا قال الاكمل اختلفت الروايات في
 كون الكلب نجس العين فمنهم من ذهب الى ذلك قال شمس الاثمة في مبسوطه والصحيح من المذهب عندنا
 أن عين الكلب نجس اليه يشير محمد في الكتاب في قوله وليس الميت بنجس من الكلب والخنزير وروى
 الرافعي في شرح الوجيز أن الكلب والخنزير طاهران عند مالك ويغسل من ولوغهما تعبدًا (والثالث ما تولد
 منهما) أي من أحدهما أي الكلب والخنزير فإنه نجس أيضا بناء على نجاستهما وقال الولي العراقي في
 شرح البهجة ويندرج تحت الفرع المتولد بينهما أو بين أحدهما وبين حيوان آخر (فاذا ماتت) أي
 الحيوانات (فكلها نجسة الاخسة الآدمي) لكرامته (والسمك والجراد ودود التفاح) وعبر المصنف في
 الوجيز بدود الطعام وغيره بدود الخل وفي كتب أصحابنا بدود الجبن وكل ذلك من باب واحد قال الرافعي
 في شرح الوجيز الاصل في الميتات النجاسة قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وروى
 ما ليس بمحرم وما فيه ضرر كالسم يدل على نجاسته وتستثنى منه أنواع أحدها السمك والجراد قال صلى الله
 عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان الحديث ولو كانا نجسين لكانا محرمين الثاني الآدمي وفي نجاسته
 بالموت قولان أحدهما انه نجس بالموت لانه حيوان طاهر في الحياة غير مأكول بعد الموت فيكون نجسا
 كغيره والثاني وهو الاصح انه لا ينجس لقوله تعالى ولقد كرمنابني آدم وقضية التكريم أن لا يحكم بنجاسته
 ولانه لو نجس بالموت لكان نجس العين كسائر الميتات ولو كان كذلك لما أمر بغسله كسائر الاعيان النجسة
 روى هذا الاستدلال عن ابن سريج قال أبو اسحق عليه لو كان طاهرا لما أمر بغسله كسائر الاعيان الطاهرة
 أجابوا عنه بان قالوا غسل نجس العين غير معهود وأما غسل الطاهر معهود في حق الجنب والمحدث على
 أن الغرض منه تكريمه وإزالة الاوساخ عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله ينجس بالموت ويطهر بالغسل وهو
 خلاف القولين جميعا اهـ (وفي معناه) أي دود التفاح (كل ما استحيل اليه الاطعمة وكل ما ليس له نفس)
 بفتح فسكون (سائلة) أي جارية والمراد بالنفس هنا الدم وهو من جملة معانيه كما أوضحته في شرح
 القاموس (كالذباب والخنفساء) أما الذباب بالضم معروف وجمعه أذبة وذبان وأما الخنفساء ففعل من
 الحشرات معروفة وضم الفاء أكثر من فتحها وهي ممدودة فيهما وتقع على الذكر والانثى وبعض العرب
 يقول في الذكر خنفس كجندب بالفتح ولا يمنع الضم فانه القياس وبنو أسدي يقولون خنفس في الخنفساء
 كأنهم جعلوا الهاء عوضا من الالف والجمع خنافس كذا في المصباح (وغيرهما) كالنملة وجراد قبان
 والبق والزنبور والعقرب كذا في شرح المحرر وقال صاحب الهداية والزناير قال الشارح وإنما جمعها
 لكثرة أنواعها قال الرافعي في شرح الوجيز أراد المصنف دود الطعام وحده يشعر بتغايرة حكمه لحكم
 ما ليس له نفس سائلة اشعارا بيننا وليس كذلك بل من قال بنجاسة ما ليس له نفس سائلة صرح بأنه لا فرق
 بين ما يتولد من الطعام كدود الخل والتفاح وغيرهما وبين ما لا يتولد منه كالذباب والخنفساء وقالوا
 ينجس الكل لكن لا ينجس الطعام الذي يموت فيه ومن قال لا ينجس ما ليس له نفس سائلة بالموت فلا يشك
 انه يقول به في دود الطعام بطريق الاولى فاذا قوله وكذا دود الطعام طاهر على الصحيح اختيار الطريقة
 القفال اهـ ثم قال المصنف (ولا ينجس الماء بوقوع شيء منها فيه) قال الرافعي الحيوانات التي ليست لها
 لها نفس سائلة هل تنجس الماء اذا ماتت فيه اختلف قول الشافعي رضي الله عنه فيه ٧ أحدهما نعم لانها

والخنزير وروما تولد منهما
 أو من أحدهما فاذا ماتت
 فكلها نجسة الاخسة الآدمي
 والسمك والجراد ودود التفاح
 وفي معناه كل ما استحيل
 من الاطعمة وكل ما ليس
 له نفس سائلة كالذباب
 والخنفساء وغيرهما فلا
 ينجس الماء بوقوع شيء
 منها فيه

ميتة فتكون نجسة كسائر النجاسات والثاني وهو الاصح لاقوله صلى الله عليه وسلم اذا سقط الذباب في اناة
 أحدكم فامقلوه فان في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء وقد يفضى المقل الى الموت سيما اذا كان الطعام
 حارا فلو نجس الماء لما أمر به وعن سلمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كل طعام وشراب وقعت
 فيه ذبابة ليس له ادم فهو الحلال أكله وشربه والوضوء منه ولان الاحتراز عنه مما يعسر وهذا الخلاف
 في غير ما نشؤه في الماء وأما ما نشؤه في الماء وليس له نفس سائلة فلا ينجس الماء بخلاف فلو طرح فيه
 من خارج عاد الخلاف فان قلنا انها تنجس الماء فلا شك في نجاستها وان قلنا انها لا تنجس فهل هي نجسة
 في نفسها قال الاكثرون نعم كسائر الميتات وهو ظاهر المذهب وقال القفال لان هذه الحيوانات
 لا تستحيل بالموت لان الاستحالة انما تأتي من قبل انحصار الدم واحتباسه بالموت في العروق واستحالة
 وتغيره وهذه الحيوانات لادم فيها وما فيها من الرطوبة كرتوبة النبات واذا عرفت ذلك فظهر لك أن هذه
 الحيوانات على ظاهر المذهب غير مستثناة من الميتات وانما الاستثناء على قول القفال اه وقال الاصفهاني
 في شرح المحرر هذه الحيوانات اذا وقعت في ماء قليل أو مائع أو طعام لا تنجس في أصح القولين وهو
 الجديد ومذهب أبي حنيفة لتعذر الاحتراز عنه خصوصا في فصل الصيف لعموم البلوى والقول الثاني
 انه ينجس هو القياس لان نجاستها كسائر النجاسات وأمره صلى الله عليه وسلم بغمس الذباب وطرحه
 ليس بموجب مطلقا غاية الاحتمال في بعض الاحوال وانما أمرهم بذلك قطعه لهم عن عادتهم لانهم كانوا
 يستقذرون طعاما يقع فيه الذباب وقوله أي صاحب المحرر ويستثنى مما ذكر ميتة ليس لها نفس سائلة
 صريح بنجاستها وهو المختار عند المحققين من الفريقين ولا التفات الى قول من قال ان علة النجاسة في
 الميتة احتباس الدم المعفن في الباطن اه قلت وعال أصحابنا فيها ليس له دم سائل كالبق والذباب والعقرب
 بما تقدم من تعليل الرافعي بحديث مقل الذباب ولولا أن موته لا بأس به لم يأمر صلى الله عليه وسلم بغمسه
 الذي هو في العادة سبب لموته قال ابن المنذر ولا أعلم في ذلك خلافا لما كان أحد قولي الشافعي كذا في
 شرح النقاية ثم ان في سياق المصنف تنبيهها على انه لا فرق بين القليل والكثير وبين ما يعم وقوعه
 كالذباب أو نادرا كالعقرب قال الاصفهاني وهذا اذا لم يتغير الماء منها فاذا تغير ففيه وجهان أحدهما
 الحكم بالنجاسة وهو القياس والثاني لاقياسا على ما تغير بالسهمك ورأيت بخط الامام النووي في حاشية
 شرح الوجيز ما نصه قلت ولو كثرت الميتة التي لانفس لها سائلة فغيرت الماء أو المائع وقلنا لا نجسه من
 غير تغير فوجهان مشهوران الاصح تنجسه لانه متغير بالنجاسة والثاني لا ينجسه ويكون الماء طاهرا
 غير مطهر كالتغير بالزعفران وقال امام الحرمين هو كالتغير بورق الشجر والله أعلم اه ثم رأيت هذا
 السياق بعينه في الروضة (وأما أجزاء الحيوانات) المنفصلة منها (فقسمان أحدهما) بيان أي (يقطع
 منه وحكمه حكم الميت) لما روى عنه صلى الله عليه وسلم ما بين من حي فهو ميت أخرجه الحاكم من حديث
 أبي سعيد بلفظ ما قطع وأخرجه الدارمي وأحمد وأبو داود والترمذي من حديث أبي واقد الليثي بلفظ
 ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة وأخرجه ابن ماجه والطبراني وابن عدي من حديث تميم الداري
 بلفظ ما أخذ من البهيمة وهي حية فهو ميتة وقد ظهر منه أن الاصل فيما يبين من الحي النجاسة (و) يستثنى
 عنه (الشعر) فانه طاهر (لا ينجس بالجز) للحاجة اليه في الملابس قال الرافعي وفي معنى الشعر الريش
 والصوف والوبر وقد قيل في قوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاننا ومتاعا الى حين أن المراد
 الى حين فنائها هذا فيما يبين بطريق الجز وفي التنف والتناثر وجهان والاصح إلحاقهما بالجز ثم قال
 واعلم أن ظاهر قوله فكل ما بين من حي فهو ميت الا الشعور المنتفع بها لا يمكن العمل به لاني طرف
 المستثنى ولا في طرف المستثنى منه أما المستثنى فلانه يتناول جملة الشعور المجزوزة والطهارة مخصوصة
 بشعور المأكول وأيضا فانه يتناول الشعر المبان على العضو المبان من الحيوان وانه نجس في أصح

وأما أجزاء الحيوانات
 فقسمان أحدهما ما يقطع
 منه وحكمه حكم الميت
 والشعر لا ينجس بالجز
 والموت

الوجهين وأما المستثنى منه فلانه يدخل فيه العضو المبين من السمك واللاذي والجراد ومشيمة الادي
وهذه الاشياء طاهرة على المذهب الصحيح ولذلك يدخل فيه شعور الادي فانه غير متفقع به حتى يدخل
في المستثنى واذالم يتناول الاستثناء بقي داخل في المستثنى منه ومع ذلك فهو طاهر فظهر تعذر العمل
بالظاهر ووقوع الحاجة الى التأويل ومما ينبغي أن يتنبه له معرفة أن تفصيل الشعور المبينة وتقسيمها
الى طاهر ونجس مبني على ظاهر المذهب في نجاسة الشعور بالابانة فان قلنا لا نجس بالموت فلا نجس
أيضا بالابانة بحال والله أعلم (والعظم نجس بالموت) لكونه مما تحلله الحياة وهو قول مالك والشافعي
وأحمد وقال أبو حنيفة لا ينجس وهي رواية ابن وهب عن مالك (الثاني الرطوبات الخارجة من باطنه)
أي الحيوان وهي أيضا قسمان أشار الى القسم الاول بقوله (فكل ما ليس مستحيلا ولا له مقر) أي
ليس له اجتماع واستحالة في الباطن وانما يرشح رشحاً (فهو طاهر) ان كان من حيوان طاهر فان حكمه
حكم الحيوان المترشح منه ان كان نجساً فنجس وان كان طاهراً فطاهر (كالدمع والعرق واللغاب والمخاط)
أما الدمع فما يسيل من العين عند الغم أو السرور أو البرد والعرق ما يتخلب من الجسد عند الحر أو
العمل الشديد واللغاب ما يسيل من فم الانسان يقظة ونوماً من غلبة الرطوبات البلغمية أو من حركة
دود القرع والمخاط ما يسيل من الانف وهو جامد فان كان رقيقاً فهو ذنين واستدلوا على طهارة العرق بانه
صلى الله عليه وسلم ركب فرساً عرياً لا بي طلمعة فركضه ولم يتحرز عن العرق قال الرافي والتعرض
لترشح انما وقع لان الغالب فيه الخروج على هيئة الترشح لانه من خواصه أو ان الطهارة منوطه به
ألا ترى أن الدم والصدية قد يترشحان من القروح والنفطات وهما نجسان وقوله في الوجيز ليس له
مقر يستحيل فيه لا يلزم من طاهره أن لا يكون مستحيلاً أصلاً لجواز أن يكون مستحيلاً في مقر فان كان
الدمع وسائر ما يقع في هذا القسم لا يستحيل أصلاً فالتعرض لنفي المقر ضرب من التأكييد والبيان
وان كان يستحيل لافي مقر فالحكم منوط بنفي الاستحالة في المقر لا بطلاق نفي الاستحالة ثم أشار المصنف
الى القسم الثاني بقوله (وماله مقر وهو مستحيل) أي ما يستحيل ويجمع في الباطن ثم يخرج قال الرافي
والمعنى وما استحالة في مقر في الباطن (فنجس) كالدم والبول والعذرة كذا في الوجيز وهذه الاشياء
نجسة من الادي ومن سائر الحيوانات الماء كول منها وغير الماء كول أما في غير الماء كول فبالاجماع وأما
في الماء كول فبالقياس عليه لانها متغيرة مستحيلة وذهب مالك وأحمد الى طهارة بول ما يؤكل لحمه وروثه
وبه قال أبو سعيد الاصطخري من أصحابنا واختاره القاضي الروياني وتمسكوا بأحاديث مشهورة في
الباب مع تأويلها ومعارضتها وهل يحكم بنجاسة هذه الفضلات من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وجهان
قال أبو جعفر الترمذي لا يمارى أن أم أيمن شربت بوله فقال اذا لا يلج النار بطنك ولم ينكر عليها
ويروى شرب دمه عن علي وابن الزبير وأبي طيبة الجسام وقد روى انه صلى الله عليه وسلم قال لا بي طيبة
لا تعد الدم كله حرام قلت وقال الولي العراقي في شرح بحجة الخاوي ان شيخه السراج البلقيني نقل عن ابن
القاص والبنغوي الجزم بالطهارة وعن القاضي حسين تصحيحها ونقله العمراني عن الخراسانيين وقال
شيخنا به الفتوى اه وقال معظم الاصحاب نعم قياساً على غيره وجعلوا الاخبار على التداوى ثم قال الرافي
وفي خروء السمك والجراد وبولهما وجهان أظهرهما النجاسة قياساً على غيرهما لوجود الاستحالة والتغير
وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى وكذا ذرق الطيور الا الدجاجة والثاني الطهارة لجواز ابتلاع السمكة حية
وميتة وأطباق الناس على كل الملحمة منها على ما في بطونها وكذلك في خروء ما ليس له نفس سائلة وجهان
أظهرهما النجاسة والثاني لالان الرطوبة المنفصلة منه كالرطوبة المنفصلة من النبات لمشاكلة صورته
بعد الموت صورته في الحياة ولهذا لا يحكم بنجاسته بعد الموت على رأي هذا كله كلام الرافي وعبارة الوجيز
كالدم والبول والعذرة الا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينه الرافي كما سبق ولكن في المطلب

والعظم نجس بالموت الثاني
الرطوبات الخارجة من باطنه
فكل ما ليس مستحيلاً ولا له
مقر فهو طاهر - كالدمع
والعرق واللغاب والمخاط
وماله مقر وهو مستحيل
فنجس

أنكر بعضهم على الغزالي حكاية الخلاف في عذرة النبي صلى الله عليه وسلم وإنما المعروف في بوله ودمه
 * (تنبيه) في شرح النقاية بول الفرس وبول ماأكل من نجس خفيف عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند
 محمد طاهر وقال مالك وأحمد والاصطخري من الشافعية بول ماأكل وروثه طاهر فيجوز عندهم بول
 ما يؤكل للتداوى وغيره وعند أبي يوسف للتداوى فقط ولا يجوز عند أبي حنيفة مطاقا قال ومن المنجس
 الخفيف خروء طير لا يؤكل عندهما خلافا لمحمد وعلي هذا رواية أبي جعفر الهندي وإني وهو الصحيح وأما
 على رواية الكرخي وعند محمد مغلظا وعنهما طاهر وفي الهداية تبعها لفخر الإسلام في الجامع الصغير أن
 أبا يوسف مع أبي حنيفة في الروايتين وفي المنظومة والمختلف أن أبا يوسف مع أبي حنيفة على رواية الكرخي
 ومع محمد على رواية الهندي وإما خروء الطير الذي يؤكل فطاهر لأن في التوقي عنه حرجا لا الدجاج
 والبطل الأصلي فإنه غليظ لأن التوقي عنه لا حرج فيه كباقي ما خرج من المخرجين وهو خروء الفرس وخروء
 ما يؤكل وبول ما لا يؤكل وخروء وبول الأدمي وخروء وفي المحيط وبول الخفاش وخروء ليس بشئ لتعذر
 الاحتراز منه وفي روضة الناطق دم قلب الشاة والكبد والطحال طاهر وفي القنية دم قلب الشاة نجس
 وفي الفتاوى الكبرى للبخاري الدم الذي يخرج من الكبد إن لم يكن من غيره بل كان تمكن فيه فهو
 طاهر قال الشمني وهو قيد حسن ينبغي أن يقيد بمثله دم القلب على القول بطهارته وفي القنية مرارة
 الشاة كالدم يعني مغلظة وقيل كبولها يعني مخففة عندهما طاهرة عند محمد وفيها وعن أبي يوسف يعني
 عن الدم الباقي في العروق واللحم في الأكل دون الشباب ووجه ذلك أنه تعم به البلوى في الأكل دون
 الشباب اه وبعبارة شرح المختار وكل ما يخرج من بدن الإنسان وهو موجب للتطهير فنجاسته غليظة
 كالغائط والبول والدم والصدید والقيء والخلاف فيه وكذلك الروث والاختفاء يعني غليظة عند أبي
 حنيفة وعنهما خفيفة والروث يستعمل في الفرس والحمير والبغل والخنزير يستعمل في البقر والابل
 والغنم قلت قال في الكافي الروث يكون لكل ذي حافر لكن الفقهاء استعملوه في سائر البهائم استعارة
 ودم السمك ليس بدم حقيقة لانه يبيض من الشمس ولو كان دما لاسود كسائر الدماء وعن أبي يوسف
 انه نجس وحملوه على الخفيف وهذه فوائد التقطتها من فتاوى قاضيخان قال العذرة ونجس الكلب
 وجميع السباع نجس نجاسة غليظة وخروء ما يؤكل لحمه من الطيور طاهر إلا ما له رائحة كريهة كخروء
 الدجاج والبط والأوز فهو نجس نجاسة غليظة وذرق سباع الطير كالباري والحدأة لا يفسد الثوب واختلفوا
 في بول الهرة والفأرة قال بعضهم يفسد الثوب إذا زاد على قدر الدرهم وهو الظاهر وقيل لأصلا وقيل
 إذا فحش ويظهر أثر الضرورة في التخفيف لافي سلب النجاسة وخروء السمك وما يعيش في الماء لا يفسد
 الثوب في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد إذا فحش ودم الحمة والوزغ يفسد الثوب والماء
 والطحال والكبد طاهران قبل الغسل وما يبقى من الدم في عروق المذكاة بعد الذبح لا يفسد الثوب وإن
 فحش عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد الثوب إذا فحش ولا يفسد القدر والكلب إذا أخذ
 عضو إنسان أو ثوبه بفيه إن أخذه في الغضب لا يفسده وإن في المزاح واللعب يفسده لأن في الوجه الأول
 يأخذ بسننه وسنه ليس بنجس وفي الوجه الثاني بفيه ولعابه نجس ولعاب الغيبيل نجس كلعاب الفهد
 والاسد إذا أصاب بخروءه الثوب نجسه اه وفي الخلاصة بول الصبي والصبية نجس لا يطهر إلا بالغسل
 وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجزئ الرش في بول الصبي الذي لم يطعم وبول الجارية لا يطهر إلا بالغسل
 اتفاقا كذا في التاترخانية قلت ووافق الشافعي أحمد واستدل بورود النضح في بول الصبي دون الصبية
 وأجاب الطحاوي بأن النضح الوارد في بول الصبي المراد به الصب كما روى هشام بن عروة عن أبيه عن
 عائشة رضي الله عنها قالت أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي بال عليه فقال صبوا عليه الماء صبا قال
 فعلم منه أن حكم بول الغلام الغسل إلا أنه يجزئ فيه الصب وحكم بول الجارية أيضا الغسل إلا أنه

لا يكفي فيه الصب لان بول الغلام يكون في موضع واحد اضيق مخرجه وبول الجارية يتفرق في مواضع
 لسعة مخرجه ثم قال المصنف (الاما هو مادة الحيوان) استثنى من المستحيلات ما كان يستمد منه الحيوان
 (كالمني) كغنى هو ماء الرجل فعيل بمعنى مفعول والتخفيف لغة قال صاحب المصباح منى الرجل
 يجري في ذكره في مجرى والبول في مجرى والودي في مجرى ولا يلبس مجرى البول الا في رأس الذكر كذا
 قاله الاطباء ولا نجس بهذه الملامسة فان اللبن يجري من بين فرث ودم ولا نجس فكذلك المني اه قلت
 وهذا على القول بطهارته كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وخالفه مالك وأبو حنيفة فقالا بنجاسته قال
 الرافعي المني قبيحان مني الا دمي ومنى غيره فأما مني الا دمي فهو طاهر لما روى عن عائشة رضي الله عنها
 انها قالت كنت أفرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يصلي فيه وفي رواية وهو في الصلاة
 والاستدلال بهما أقوى ولانه مبدؤ خالق الا دمي فاشبهه التراب فان قيل هو منقوض بالعلقة والمضغة قلنا
 أصح الوجهين فهما الطهارة أيضا وحكى بعضهم عن صاحب التلخيص قولين في منى المرأة وحكى آخرون
 عنه أن منى المرأة نجس وفي منى الرجل قولان وهذا أقوى النقلين عنه ووجه القول بنجاسة المني وهو
 مذهب أبي حنيفة ومالك بما روى انه صلى الله عليه وسلم قال يغسل الثوب من البول والمذي والمني وبما
 روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضي الله عنها اغسلي برطبا واغسلي يابسوا اذا انصرتا طاهر
 المذهب حملناهما على الاستحباب جمع بين الاخبار والمذهب الاول وهو طهارة المني من الرجل والمرأة نعم
 قال الاثمة ان قلنا ان رطوبة فرج المرأة نجسة نجس منها بملاقاتها ومجاورتها وليس ذلك لنجاسة المني في
 أصله بل هو كالبول بالرجل ولم ينسل ذكره فان منيه ينجس بملاقاة المحل النجس وأما منى غير الا دمي
 فينظر ان كان ذلك الغير نجسا فهو نجس وان كان طاهرا ففيه ثلاثة أوجه أظهرها انه نجس لانه
 مستحيل في الباطن كالدّم وانما حكمنا بطهارته من الا دمي تكريما له والثاني انه طاهر لانه أصل حيوان
 طاهر فأشبهه مني الا دمي والثالث انه طاهر من الماء كقول نجس من غيره كاللبن اه قال النووي في الروضة
 الأصح عند المحققين والاكثر من الوجه الثاني والله أعلم * (تنبيه) * قال الشمني في شرح النقاية المني
 نجس عندنا وعند مالك سواء كان مني الرجل أو مني المرأة لكن عندنا يجب غسله وفركه يابسه وهو رواية
 عن أحمد وعن الشافعي وهو المشهور من قول أحمد انه طاهر لانه أصل أولياء الله تعالى ولما روى
 الدارقطني والطبراني عن ابن عباس سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن المني يصيب الثوب فقال انما هو
 بمنزلة الخياط أو البزاق وانما يكفيك أن تمسحه بخرقه أو بأذخرة ولنا ما روى مسلم عن عبد الله بن شهاب
 الخولاني قال كنت نازلا على عائشة فاحتمت في ثوبي فغمستهما فقرأتني جارية لعائشة فأخبرتهم فبيعته
 الى عائشة فقالت ما حلك على ما صنعت بثوبيك قلت رأيت ما يرى النائم ثم قالت هل رأيت بثوبك شيئا
 قلت لا قالت لو رأيت شيئا غسلته لقد رأيتني واني لاحك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم يابسا
 بطافري وروى الدارقطني والبزار عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت أفرك من ثوب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم اذا كان يابسا واغسله اذا كان رطبا وروى ابن أبي شبة أن رجلا سأل عمر رضي الله عنه
 فقال اني احتمت على طنفسة فقال ان كان رطبا فاغسله وان كان يابسا فاحككه وان خفي عليك فارششه
 وأجيب عن قولهم انه أصل أولياء الله تعالى بانه أصل أعدائه كذلك فينبغي أن لا يكون طاهرا وبانه
 لا استبعاد في تكون الطاهر من النجس كاللبن من الدم * (تكميل) * اذا فرك المني حكم بالطهارة عند أبي
 يوسف ومحمد وبقلة النجاسة عن أبي حنيفة في أظهر الروايتين فلو أصابه ماء نجسا عند أبي حنيفة خلافا
 لهما وفي الخلاصة المختار انه لا يعود نجس ثم قال المصنف (والبيض) وهو معطوف على قوله كالمني أي
 طاهر كطهارته لكون كل منهما مادة الحيوان والمراد به بيض الطائر الماء كقول كما هو نص الوجيز قال
 الرافعي طاهره أن تكون الطهارة في البيض مخصوصة ببيض الماء كقول وفاقا وليس كذلك بل في بيض

الاما هو مادة الحيوان
 كالمني والبيض

غير الماء كحول وجهان كافي من غير الماء كحول والمراد تشبيه من الماء كحول ببيض الماء كحول لا ثبات الطهارة فيه من جهة أن كل واحد منهما أصل الحيوان الماء كحول لا تخصيص الطهارة به ولا خلاف في طهارة ببيض الماء كحول وزاد المصنف في الوجيز في المستثنيات اللبن من الآدمي وكل حيوان ماء كحول والانفحة مع استحالتها في الباطن قبل بطهارتها لحاجة الجنين إليها قال الرافعي اللبن من جملة المستحيلات في الباطن إلا أن الله تعالى من علمنا باللبان الحيوانات الماء كولة وجعل ذلك رفقا عظيما بالعباد وأما غير الماء كحول فإن كان نجسا فلا تخفى نجاسته منه وإن كان طاهرا فهو آدمي أو غيره أما الآدمي فلبسته طاهر إذ لا يليق بكرامته أن يكون نشؤه على الشئ النجس وحكى وجه آخر أنه نجس كسائر مالا يؤكل لحمه وإن ربي الصبي به للضرورة وأما غير الآدمي فالذهب نجاسة لبسته على قياس المستحيلات وإنما خالفنا في الماء كحول تبعنا لهم وفي الآدمي لكرامته وعن أبي سعيد الاصطخري أنه طاهر كالسور والعرق فإذا عرفت ذلك فالمعتبر عنده في طهارة اللبن طهارة الحيوان لا كونه ماء كولا وما يستثنى من المستحيلات الانفحة فأصح الوجهين طهارتها لطباق الناس على أكل اللبن من غير انكار والثاني أنها نجاسة على قياس الاستحالة فإن الانفحة لبن مستحيل في جوف السخلة وإنما يجري الوجهان بشرطين أحدهما أن يؤخذ من السخلة المذبوحة فإن ماتت فهي نجسة بخلاف والثاني أن لا يطعم إلا اللبن والأفهي نجسة بخلاف ثم قال ويجري الوجهان في برز القرفانة أصل الدود كالبيض أصل الطير وأما دود القز فلا خلاف في طهارته كسائر الحيوانات وليس المسك من جملة النجاسات وإن قيل أنه دم وفي فأرته وجهان أحدهما النجاسة لأنها جزء انفصل من حي وأظهرهما الطهارة لأنها تنفصل بالطبع فهو كالجنين وموضع الخلاف ما إذا انفصلت في حياة الظبية أما إذا انفصلت منها بعد موتها فهي نجسة كالجنين واللبن وحكى وجه آخر أنها طاهرة كالبيض المتصلب ثم قال المصنف (والقبح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات) أما القبح فهو الأبيض الخائر الذي لا يخالطه دم وقد صرح النووي في الروضة بنجاسته وأما الدم والروث والبول فقد تقدم الكلام عليها قريبا (ولا يعني عن هذه النجاسات قليلها وكثيرها) وعند أبي حنيفة النجاسة نوعان غليظة وخفيفة والخفيفة لا تمنع مالم تفحش والغليظة إذا زادت على قدر الدرهم تمنع جواز الصلاة واختلفوا في مقدار الدرهم هل يعتبر وزن أو بسطا الصحيح أن في المتجسدة كالعذرة والروث ولحم الميتة يعتبر قدر الدرهم وزنا وفي غير المتجسدة كالبول والخر والدم يعتبر بسطا واختلفوا أيضا في قدر الدرهم الذي يقدر به قال شمس الأئمة السرخسي يعتبر فيه أكبر درهم البلدان كان في البلد دراهم مختلفة وفي الهداية وقدرنا القليل بقدر الدرهم قال الأكل في شرحه يعني ذلك لا يمنع فإذا زاد عليه منع وهو قول الشعبي أخذنا به لأنه أوسع وكان النخعي يقول إذا بلغت مقدار الدرهم منعت والمراد بقدر الدرهم هو موضع خروج الحدث قال النخعي استعجبوا ذكر المقاعد في مجالسهم فكانوا عنه بالدرهم و يروى عن محمد اعتبار الدرهم من حيث المساحة حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون عرض الكف و يروى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المتقال وهو ما بلغ وزنه مثقالا وهو الذي ذكره في كتاب الصلاة فقال الفقيه أبو جعفر الهذلي يوفق بين ألفاظ محمد فنقول أن الأولى يعني رواية المساحة في الرقيق منها والثانية يعني رواية الوزن في الكشيف والله أعلم (الاعن خمسة) أشياء قد استثنت مما تقدم (الأول أثر النجو) أي الخمر (بعد الاستجمار بالأحجار) والاستجمار لغة طلب الجرة وهي كونه من الحصى فقوله بالأحجار أما للبيان بالنظر إلى معناه اللغوي أو قيد مخرج بالنظر إلى العرف الشرعي (يعني عنه مالم بعد) أي يجاوز (المخرج) أي حلقة الدبر وهو المعبر عنه عند أبي حنيفة وأصحابه قدر الدرهم كما تقدم في قول النخعي وإنما قال أثر النجو إشارة إلى القليل منه فإنه يعني عنه ومنع المخرج لأن ما عمت بلبسته هانت قضيته وهذا متفق عليه غير أن أصحابنا قدروا هذا القليل بأقل من الدرهم ويكون غسله

والقبح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات كلها ولا يعني عن شئ من هذه النجاسات قليلها وكثيرها إلا عن خمسة الأول أثر النجو بعد الاستجمار بالأحجار يعني عنه مالم بعد المخرج

حينئذ سنة لا واجبا وعند محمد يجب الغسل ولو كان أقل قال في الاختيار وهو الاحوط (والثاني طين الشوارع) جمع شارة وهي الطريق الواضحة المسلوكة (وغبار الروث) مما تشبهه الارجل (في الطريق) فانه كذلك يعني عنه (مع تيقن النجاسة) في كل من الطين والغبار (بقدر ما يتعذر) أي بعسر (الاجترار) أي المنع (عنه) لعموم البلوى ثم بينه بقوله (وهو الذي لا ينسب المتلطح به الى تفريط) أي تقصير (أو سقطة) من المروءة والعدالة (الثالث ما على أسفل الخف) الذي يلبس من ادم وجمعه خفاف (من) الذي أي (النجاسة) التي (لا تخلو الطريق) المسلوكة (عنها) فالمراد بالخف هنا هو الذي يابس بدل النعلين وهكذا كان الساف الصالح يفعلون وهو المشاهد الآن في بلاد ما وراء النهر واما في غيرها من البلاد الشامية والمصرية والعراقية فانهم يلبسون عليه سروجة فلا يتلطح بشئ مما ذكر لانها تقي عنه ذلك قال (في معنى عنه بعد ذلك) يابس التراب الطاهر (للحاجة) والضرورة وقال الشمني في شرح النقاية ويطهر الخف عن نجس ذي جرم بالذلك بالارض سواء كان جرمه منه كالدم والعذرة أو من غيره كالبول المتصق به تراب وأيضا سواء جف ذو الجرم أو لم يجف وهو قول أبي يوسف وعليه الأكثر وفي النهاية وعليه الفتوى وقال أبو حنيفة يشترط جفاف ذي الجرم في طهارة الخف وقال محمد وزفر لا يطهر الخف في الرطب ولا في اليابس الا بالغسل كالنجاسة التي لا جرم لها لان هذا عين نجس باصابة النجاسة فلا يطهر الا بالغسل كالثوب والبدن وروى ان محمد ارجع عن هذا القول حين رأى كثرة السرقة في طرق الري ولابي حنيفة وأبي يوسف ماروى أبو داود وابن حبان والحاكم وقال على شرط مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه اذا وطئ أحدكم الذي يخفيه فطهوره التراب لكن أبو حنيفة يقول ان الرطب لا يزول بالذلك فيشترط الجفاف وعن غير ذي جرم بالغسل فقط لان أجزاء النجاسة تتشرب في الخف فلا تخرج منه الا بالعصر بخلاف ذي الجرم فانه يجذب ما في الخف من الاجزاء النجسة بجرمه اذا جف (الرابع دم البراغيث) جمع براغيث هو هذا الحيوان الطاهر المعروف (ما قل منه أو أكثر) فانه كذلك يعني عنه (الا اذا جاوز حد العادة) بأن يستكثره الناظر (سواء كان في ثوبك) الملبوس (أو في ثوب غيرك فلبسته) وبما جاوز حد العادة هو المعبر عندنا بقولهم ما لم يفحش واختلفوا في تقدير الفاحش فقال أبو حنيفة ومحمد اذا بلغ ربع الثوب وقال أبو يوسف شبر في شبر وفي رواية ذراع في ذراع وقد قبل مقدار القدمين واختلفوا في قول أبي حنيفة في ربع الثوب قال بعضهم ربع عضو من الثياب ان كان ذيلاً فربع الذيل وان كان كافر ربع الكم والصحيح انه ربع جميع الثوب الذي عليه واختلف في الثوب فمنهم من قال ربع جميع الثوب الذي يصل في فيه ومنهم من قال ربع الثوب الذي تجوز فيه الصلاة كازار ونحوه (الخامس دم البثرات) جمع بثرة محركة وقد بثر الجلد من باب تعب والبثرة والبثرات كالقصة والقضبات ويقال أيضا بثر مثال قتل وقرب فهي ثلاث لغات وهي الخراجات الصغيرة (وما ينفصل منها من قيح وصدية) أي جميع ما ينفصل من البثرات سواء كان ذما أو قيحا أو صديدا فانه معفو عنه وتقدم معنى القيح وأما الصديد فهو الدم المختلط (ودلك) عبدالله (بن عمر رضي الله عنهما بثرة) كانت (على وجهه وخرج منها الدم وصلى ولم يغسله) فدل ذلك على انه مما يعني عنه (وفي معناه ما يترشح من لطخات) جمع اطخة بفتح فسكون أي ما يسيل ويتلجج من تلوينات (الدمامل) جمع دمل كسكر معروف والاصل الدامل بلأياء (التي تدوم غالبا) أي لا تفارق من مواضع من الجسد فان هذا مما يعني عنه (وكذا أثر الفصد) وفي معناه الحجامه (الا ما يقع نادرا من خراج) كغراب ما يخرج في الجسد من البثر (أو غيره فيلحق بدم الاستحاضة) ويكون حكمه حكمه (ولا يكون في معنى البثرات التي لا تخلو الانسان عنها في أحواله) السائرة وتندرج هذه الامور التي ذكرها المصنف تحت قاعدة المشقة تجلب التيسير ولها أسباب ستة أحدها العسر وعموم البلوى ويلحق بدم البراغيث دم البق

* والثاني طين الشوارع
وغبار الروث في الطريق
يعني عنه مع تيقن النجاسة
بقدر ما يتعذر الاحتراز عنه
وهو الذي لا ينسب المتلطح
به الى تفريط أو سقطة
* الثالث ما على أسفل
الخف من نجاسة لا يخلو
الطريق عنها في معنى عنه
بعد ذلك للحاجة * الرابع
دم البراغيث ما قل منه
أو أكثر الا اذا جاوز حد
العادة سواء كان في ثوبك
أو في ثوب غيرك فلبسته
* الخامس دم البثرات وما
ينفصل منها من قيح وصدية
ودلك ابن عمر رضي الله
عنه بثرة على وجهه وخرج
منها الدم وصلى ولم يغسل
وفي معناه ما يترشح من لطخات
الدمامل التي تدوم غالبا
وكذلك أثر الفصد الا
ما يقع نادرا من خراج أو
غيره فيلحق بدم الاستحاضة
ولا يكون في معنى البثرات
التي لا تخلو الانسان عنها في
أحواله

والقمل وان كثروا بول ترشش على الثوب كرؤس الابروا أثر نجاسة عسر زواله وريق النائم مطلقا على المفتي به عندنا وقال النووي في الروضة الماء الذي يسيل من النائم قال المتولي ان كان متغيرا فنجس والا فطاهر وقال غيره ان كان من اللهوات فطاهر أو من المعدة فنجس ويعرف كونه من اللهوات بان ينقطع اذا طال نومه واذا شك فالاصل عدم النجاسة والاحتياط غسله واذا حكم بنجس وعمت بلوى شخص به لكبره منه فالظاهر انه يلحق بدم البراغيث وسلس البول وتظاثره اه قلت ومن المعفو عنه ريق أفواه الصبيان وغبار السرجين وقليل دخان النجس ومقعد الحيوان وما أصاب السراويل المبتلة والمقعدة من النساء على المفتي به وفي فتاوى قاضخان وماء الطابق استحسانا وكذا الاسطبل اذا كان حارا وعلى كونه طابق أو بيت بالوعة اذا كان عليه طابق وتقاطر منه وكذا الحمامات اذا أهرى في النجاسات فغرق حيطانها وكونها وتقاطر ومارش به السوق اذا ابتل به قدماء ومواطي الكلاب والطين المسرقن وردغة الطريق في أشياء أوردها ابن نجيم في الاشياء والنظائر وتقدم ذكر بعضها (ومساحة لشرع في هذه النجاسات الخمسة) وما يلحق بها (تعرف ان أمر الطهارات) انما هو (على التساهل) وعلى هذا عرف دأب السلف (وان ما أبدع فيها) من التدقيقات المخرجة (وسوسة لأصل لها) في الشرع فليجتنب منها واسفرغ من ذكر المزال شرع في بيان المزال به فقال (الطرف الثاني في المزال به) ما هو ثم بينه بقوله (وهو اما جامد واما مائع) وفي بعض النسخ أو مائع وكل ذائب مائع وقد ماع جميع اذا سال على وجه الارض منبسطا في هيئته (اما الجامد فجبر الاستنجاء) أي الحجر الذي يزاليه أثر النجس من المقعدة (وهو مطهر تطهير تخفيف) أي لتخفيف النجاسة وقلة مباشرتها بيده سواء فيه الغائط والبول وهو يشير الى أن الحجر ليس بمزيل للنجاسة حقيقة حتى لو نزل المستنجي به في ماء قليل نجسه كفا في الاشياء والنظائر ولذا جعل اتباع الماء به من تمام التطهير ثم ذكر المصنف لجبر الاستنجاء شروطا أربعة فقال (بشرط أن يكون) ذلك الحجر الذي يستنجي به (صلبا) أي شديدا لانه لو كان رخوالم ينق المحل هذا هو الاول والثاني أن يكون (طاهرا) لانه لو كان نجسا يزيد المحل تنجيسا والثالث أن يكون (منشفا) لانه لو كان رطبا يلطخ المحل ويزيده تلويثا والرابع أن يكون (غير محترم) ونقل ابن الحاج في المدخل عن بعض المشايخ حدا جامعما لجبر الاستنجاء فقال يجوز الاستجمار بكل جامد طاهر منق فلاح لا أثر غير مؤذ ليس بذي حرمة ولا سرف ولا يتعلق به حق للغير وهو ضابط جيد اه وقد خرج من قوله غير مؤذ الزجاج وبقوله ولا سرف خرج منه ما اذا استنجى بشوب حرير أو رفيع من غيره ويقرب منه الاستنجاء بالنقدين والزبرجد والياقوت فان فيه ضاعة المال ومن قوله ولا يتعلق به حق الغير خرج الروث والعظم فانهما من زاد الجن وعبارة المنهاج ويجب الاستنجاء بماء أو حجر وجعهما أفضل وفي معنى الحجر كل جامد طاهر قالع غير محترم قال الخطيب الشربيني في شرحه نكشب وخف لحصول الغرض به كالحجر فخرج بالجامد المائع غير الماء الطهور كما ورد والخيل وبالظاهر النجس كالبعير والمتنجس كالماء القليل الذي وقعت فيه نجاسة وبالقال نحو الزجاج والقصب الاملس والمتناثر كتراب ومدبر وخف بخلاف التراب والفحم الصلبين والنهي عن الاستنجاء بالفحم ضعيف قاله في المجموع وان صح حل على الرخو وشمل اطلاقه حجر الذهب والفضة اذ كان كل منهما قالعا وهو الاصح وبغير محترم المحترم كجزء حيوان متصل به كبده ورجله وكطعوم آدمي كالحبزا أو جني وأمام طعوم البهائم كالخشيش فيجوز وانما جاز بالماء مع انه مطعوم لانه يدفع النجس عن نفسه بخلاف غيره أما جزء الحيوان المنفصل عنه كشعره فيجوز الاستنجاء به قال الاسنوي والقياس المنع في جزء آدمي وأما الثمار والفواكه فما كان يؤكل منها رطبا كالبقطين لا ويجوز يابس اذا كان مزيلا وما كان يؤكل رطبا ويابس فان كان مأكولا للظاهر والباطن كالتين والتفاح لا يجوز برطبه ولا يابس وان كان يؤكل ظاهره دون باطنه

ومساحة الشرع في هذه النجاسات الخمس تعرف ان أمر الطهارة على التساهل وما ابتدع فيها وسوسة لأصل لها

* (الطرف الثاني

في المزال به) *

وهو اما جامد واما مائع أما الجامد فجبر الاستنجاء وهو مطهر تطهير تخفيف بشرط أن يكون صلبا طاهرا منشفا غير محترم

كانلخوخ والمشمش وكل ذي نوى لايجوز بظاهره ويجوز بنواه المنفصل عنه وان كان مأكوله في
 جوفه كالرمان جاز الاستنجاء به ثم قال ومن المحترم ما كتب عليه اسم معظم أو علم كحديث وفقه قال في
 المهمات ولا بد من تقييد العلم بالمحترم وأما غير المحترم كفلسفة ومنطق فإنه يجوز الاستنجاء به والحق بما
 فيه علم محترم جلده المتصل به دون المنفصل عنه بخلاف جلد المصحف اهـ (وأما المائعات فلا تزال النجاسة
 بشئ منها الا الماء) وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وبه قال مالك وأحمد في رواية عنه ومحمد بن
 الحسن وزفر وقال أبو حنيفة وأحمد في رواية أخرى عنه يجوز إزالة النجاسة بالماء وبكل مائع طاهر
 مزيل للعين وانما قيدوا كونه مزيلًا احترازًا عن نحو الدهن والابن والعصير مما ليس بمزيل قال الشافعي
 ومن معه لان المائع يتنجس بأول الملاقاة والنجس لا يفيد الطهارة لكن تراه ذالقياس في الماء
 بالاجماع ولا يحنيفة ما روى البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها انها قالت ما كان لأحدنا الا
 ثوب واحد تحيض فيه فإذا أصابه شئ من دم قالت بريقتها فصعته بظفرها و يروي فقصعته المصع
 الاذهب والقصع ذلك ولان الماء مطهر لكونه مائعًا مزيلًا للنجاسة عن المحل فكل ما يكون كذلك
 فهو مطهر كالماء وذكر الترمذي أن الدم اذا غسل ببول ما يؤكل لجه نزول نجاسة الدم وتبقى نجاسة لبول
 ثم قال المصنف (ولا كل ماء) تزال به النجاسة (بل الطاهر الذي لم يتفاحش تغيره لمخالطة ما يستغنى عنه)
 وفي نسخة ما استغنى عنه وفيه معنى المخالطة المحاورة وفي شرح البهجة لولي العراقي المجاور ما يمكن فصله
 كالعود والدهن ونحوهما وهو لا يضر والمخالط ان كان يسيرا لم يضر أو كثيرا لم يستغن عنه كالتراب
 الذي يشور ويقع في الماء والنورة والزرنج في مقمره وممره لم يضر والاضر لزوال اسم الماء (ويخرج الماء
 عن) وصف الطهارة سواء كان قليلا أو كثيرا (بأن يتغير بملاقاة النجاسة) أو بجاورتها أحد أو صافه
 الثلاثة (طعمه أولونه أو ريحه) قال الرافعي الماء قسمان راكد وجار وبينهما بعض الاختلاف في
 كيفية قبول النجاسة وزوالها ولا بد من التمييز بينهما اما الراكد فينقسم الى قليل وكثير أما القليل
 فينجس بملاقاة النجاسة تغيره بأولا وأما الكثير فينجس اذا تغير بالنجاسة لقوله صلى الله عليه وسلم خلق
 الله الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه أو ريحه وهو نص على الطعم والريح وقاس الشافعي اللون
 عليهما وان لم يتغيرا اهـ قال الخافض هذا الكلام تبع فيه صاحب المذهب وكذا قاله الروياني في البحر
 وكأنهما لم يقف على الرواية التي فيها ذكر اللون وهي ما رواه البيهقي من حديث أبي أمامة بلفظ ان
 الماء طاهر الا ان تغير ريحه أو طعمه أولونه بنجاسة تحدث فيه أو رده من طريق عطية بن لهيعة عن أبيه
 عن ثور عن راشد بن سعد عن أبي أمامة ورواه الطحاوي والدارقطني من طريق راشد بن سعد مرسل
 بلفظ الماء لا ينجسه شئ الا ما غلب على ريحه أو طعمه زاد الطحاوي أولونه وصح أبو حاتم إرساله قال
 الدارقطني ولا يثبت هذا الحديث وقال الشافعي ما قلت من انه اذا تغير طعم الماء أو ريحه أولونه كان نجسا
 يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله وهو قول العامة ولا أعلم بينهم
 خلافا وقال النووي اتفق المحدثون على تضعيفه وقال ابن المنذر أجمع العلماء على أن الماء القليل والكثير
 اذا وقعت فيه نجاسة فغيرته طعمًا أو لونًا أو ريحًا هو نجس (فان لم يتغير) أحد أو صافه (وكان قريبا
 من مائتين وخمسين منا وهو نجس مائة رطل بالرطل العراقي) وفي نسخة رطل العراق وهو المعبر عنه
 بالبغدادى لانها دار ملكة العراق (لم ينجس) وهذا هو الكثير قال الرافعي وهو المذهب لان القرية
 الواحدة لا تزيد على مائة رطل في الغالب ويحكى هذا عن نص الشافعي رحمه الله تعالى (لقوله صلى الله عليه
 وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وان كان دونه) وخالفته النجاسة (صار نجسا عند الشافعي رضي
 الله عنه) وكذا عند أبي حنيفة وأحمد في إحدى روايتيه وعند مالك وأحمد في الرواية الاخرى انه ما لم
 يتغير فهو طاهر كذا قاله ابن هبيرة قال الرافعي وفي بعض الروايات تقيدهما بقلال هجر ثم روى الشافعي

وأما المائعات فلا تزال
 النجاسات بشئ منها الا الماء
 ولا كل ماء بل الطاهر
 الذي لم يتفاحش تغيره
 بمخالطة ما يستغنى عنه
 ويخرج الماء عن الطهارة
 بان يتغير بملاقاة النجاسة
 طعمه أولونه أو ريحه فان
 لم يتغير وكان قريبا من
 مائتين وخمسين منا وهو
 نجس مائة رطل بالرطل العراقي
 لم ينجس لقوله صلى الله
 عليه وسلم اذا بلغ الماء
 قلتين لم يحمل خبثا وان
 كان دونه صار نجسا عند
 الشافعي رضي الله عنه

عن ابن جريج انه قال رأيت قلال هجر والقلعة منها تسع قربتين أو قربتين وشياً فاحتاط الشافعي بحسب
الشيء نصفاً لأنه لو كان فوق النصف لقال تسع ثلاث قرب الاشياء هذا إعادة أهل اللسان فإذا جملة
القلتين خمس قرب واختلفوا في تعدد ذلك بالوجه على ثلاثة أوجه أحدها ذهب أبو عبد الله الزبيري
إلى أن القلتين ثلاثمائة من لأن القلعة ما يقوله بعير ولا يقل الواحد من بعير العرب غالباً أكثر من وسق
والوسق ستون صاعاً وذلك مائة وستون من القلتين ثلاثمائة وعشرون تحط منها عشرون للظروف
والحبال تبقى ثلاثمائة وهذا اختيار القفال والاشبهه عند صاحب الكتاب يعني الغزالي والثاني أن
القلتين ألف رطل لأن القربة قد تسع مائتي رطل فاحتياط الأخذ بالأكثر ويحكي هذا عن أبي زيد ثم
ذكر القول الثالث وهو الذي أورده المصنف هنا ثم إن هذا السياق دال على أن المصنف يميل إلى قول
القفال والذي هنا أن المختار عنده القول الثالث وكأني رجح إليه أخيراً وكون أنه كان يقول بقول
القفال صرح به في الوسيط حيث قال فإن قيل ما حد القلتين قلنا قيل خمسمائة من وقيل خمسمائة رطل
والأفضل ما ارتضاه القفال وصاحب الكتاب الكافي أنها ثلاثمائة من لأنها مأخوذة من استقلال البعير وبعير
العرب ضعاف لا تحمل أكثر من مائة وستين من فتخط عشرة أمعاء للراوية والحبال اه وفي الروضة
للنووي والقلتان خمس قرب وفي وزن الأبطال أوجه الصحيح المنصوص خمسمائة رطل بالبغدادى
والثاني ستمائة قاله الزبيري واختاره القفال والزبيري والثالث ألف رطل واختاره أبو زيد اه وفي
شرح المنهاج للشرييني وهو يعني الرطل البغدادى مائة وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع
درهم في الأصح وفي كتاب الإقناع للعجائى من الحنابلة مانصه والماء الكثير قلطان فصاعداً والبسير
دونهما وهما خمسمائة رطل عراقى تقريباً أو أربع مائة وستة وأربعون رطلاً وثلاثة أسباع رطل
مصرى وما وافقه من البلدان ومائة وسبعة أرطال وسبع رطل دمشق وما وافقه وتسعة وثمانون رطلاً
وسبع رطل حلب وما وافقه وثمانون رطلاً وسبع رطل ونصف سبع رطل قدسى وما وافقه واحد وسبعون
رطلاً وثلاثة أسباع رطل بعلب وما وافقه والرطل العراقى مائة درهم وثمانية وعشرون درهما وأربعة
أسباع درهم وهو سبع القدسى وثمن سبعة وسبع الحلبي وربيع سبعة وسبع الدمشقى ونصف سبعة
وسنة أسباع المصرى وربيع سبعة وسبع البعلب وهو بالثاقيل تسعون مثقالاً ومجموع القلتين بالدرهم
أربعة وستون ألفاً ومائتان وخمسة وثمانون درهما وخمسة أسباع درهم فإذا أردت معرفة القلتين بأى
رطل أردت فأعرف عدد دراهمه ثم اطرحه من دراهم القلتين مرة بعد أخرى حتى لا يبقى منها شيء واحفظ
الأرطال المطروحة فما كان فهو مقدر دار القلتين بالرطل الذى طرحته به وإن بقي أقل من رطل فأنسبه
منه ثم أجمعه إلى المحفوظ اه ووجدت بخط بعض المقيدين في حاشية الكتاب أوقية بغداد عشرة دراهم
 وخمسة أسباع درهم وأوقية مصر اثنا عشر درهما وكذا مكة والمدينة الآن وأوقية القدس وحص
 ستة وستون درهما وثلثا درهم وأوقية دمشق خمسون درهما وأوقية حلب وبيروت ستون درهما
 وأوقية بعلبك خمسة وسبعون درهما اه ووجدت بأزاء ما تقدم من كلام الإقناع مانصه قاعدة تعرف
 منها الأوزان العراقية بالرطل المصرى والدمشقى والقدسى والحلبى والبعلبى فإن زدت على الوزن العراقى
 مثله خمس مرات ومثل ربعه ثم أخذت سبع جميع المجتمع فهو المصرى وإن زدت قدر نصفه ثم أخذت
 سبع المجتمع فهو الدمشقى وإن زدت مثل ربعه ثم أخذت سبع المجتمع فهو الحلبي وإن زدت مثل ثمنه
 ثم أخذت سبع المجتمع فهو القدسى وإن أخذت سبع البعلبى من غير زيادة فهو العراقى اه قال الرافعى
 ثم ذلك معتبر بالتحديد أو بالتقريب فيه وجهان أحدهما وهو الذى ذكره في الكتاب يعنى الوجهين معتبر
 بالتقريب لأن ابن جريج رد القلعة إلى القرب تقريباً والشافعى جل الشئ على النصف احتياطاً وتقريباً
 والقلال في الأصل تكون متفاوتة أيضاً كما نعهده اليوم في الحباب والكيزان والثاني أنه معتبر بالتحديد

كنصاب السرقة ونحو ذلك فان قلنا بهذا الم ناسخ بنقصان شئ وان قلنا بالاول فلننسخ بالقدر الذي لا يبين بنقصانه تفاوت في التغير بالقدر المغير من الاشياء المغيرة اه ومثله في الروضة وفي المنهاج وقال الخطيب الشربيني الزلتان بالمساحة في المربع ذراع ور بع طولاً وعرضاً وعمقا وفي المدور ذراعان طولاً وذراع عرضاً قاله العجلي والمراد فيه بالطول العمق وبالعرض ما بين حافتي البئر من سائر الجوانب وبالذراع في المربع ذراع الآدمي وهو شبران تقريباً وأما في المدور فالمراد في الطول ذراع النجار الذي هو بذراع الآدمي ذراع ور بع تقريباً ووجهه ان يبسط كل من العرض والطول ومحيط العرض وهو ثلاثة أمثاله وسبع أرباعاً لوجود مخرجها في قدر القلتين في المربع فيجعل كل واحد أرباعاً فيصير العرض أربعة والطول عشرة والمحيط اثني عشر وأربعة أسباع ثم تضرب نصف العرض وهو اثنان في نصف المحيط وهو ستة وسبعان تبلغ اثني عشر وأربعة أسباع وهو بسط المسطح فتضرب بسط المسطح في بسط الطول وهو عشرة تبلغ مقدار مسح القلتين في المربع وهو مائة وخمسة وعشرون ربعاً مع زيادة خمسة أسباع ربع وهو التقريب اه وفي الاقناع للمجاي من الحنابلة مساحة القلتين مربعاً ذراع ور بع طولاً وذراع ور بع عرضاً وذراع ور بع عمقا ومدوراً ذراع طولاً وذراعان ونصف عمقا والمراد ذراع اليد اه وهو موافق لما نقله الشربيني عن العجلي في مساحة التربع وفي مساحة التدوير نوع مخالفة يظهر بالتأمل وكون ما تقدم من العدد تقريب لا تحديد هو مختار سائر المتأخرين وأشار لذلك ابن الوردي في نسخة الحاوي حيث قال

وانما تجس ذى اتصال * كجسرية قارب في الارطال

خمس مئين تفسير قلتين * فليبلغ نقص الرطل والرطلين

قال الولي العراقي والمراد بالقلتين خمسمائة رطل عند الشافعي وهو تقريب لا تحديد كما أشار الى ذلك بقوله قارب فلا يضر نقص الرطل والرطلين كما صححه النووي وتبعه في النظم وهو من زيادته على الحاوي اه ولذا قال في المنهاج تقريباً على الاصح ودل ذلك على أن التحديد صحيح وقد ذكر الشربيني المقدرات أربعة أقسام تقريب بلا خلاف وتحديد بلا خلاف وتحديد على الاصح وتقريب على الاصح وذكر لكل منها أمثلة راجع شرحه على المنهاج * (مهمات) * الاولى في تخريج هذا الحديث قال الشيخ سراج الدين بن الملقن في خلاصة البدر المنير رواه الشافعي وأحمد والاربعة والدارقطني والبيهقي من رواية ابن عمر وصححه الأئمة كابن خزيمة وابن حبان وابن منده والطحاوي والحاكم وزادانه على شرط البخاري ومسلم والبيهقي والخطابي وفي رواية لابي داود وغيره اذ بلغ الماء قلتين لم ينجس قال يحيى بن معين اسنادها جيد والحاكم صحيح والبيهقي موصول والمزكي لا يغبار عليه اه ونص الشافعي في الام أخبرنا مسلم عن ابن جريح باسناد لا يحضرني ذكره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً وقال في الحديث بقلال هجر ثم نقل كلام ابن جريح الذي أسبقناه آنفاً بنقل الرازي قال الحافظ وهذا الذي قاله الشافعي رحمه الله تعالى باسناد لا يحضرني ذكره قد رواه الحاكم أبو أحمد والبيهقي وغيرهما من طريق أبي قرة وسي بن طارق عن ابن جريح قال أخبرني محمد أن يحيى بن عقيل أخبره أن يحيى بن يعمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً ولا بأساً قال فقالت يحيى بن عقيل أي قلل قال قلل هجر قال محمد رأيت قلل هجر فاطن كل قلة تأخذ قريتين وقال الدارقطني حدثنا أبو بكر النيسابوري ثنا أبو حميد المصيصي ثنا حجاج عن ابن جريح مثله قال الحاكم أبو أحمد محمد بن جريح هو محمد بن يحيى له رواية عن يحيى بن أبي كثير أيضاً قال الحافظ وكيفهما ما كان هو مجهول الحال الثانية مدار هذا الحديث على الوليد بن كثير فقيل عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير وقيل عنه عن محمد بن عباد بن جعفر ونارة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمرو ونارة عن

عبد الله بن عبد الله بن عمر قلت ولاجل هذا الاضطراب لم يخرج الشيخان الثالث قال الازهرى القلال
مختلفة في قرى العرب وقلال هجر أ كبرها وقال الخطابي قلال هجر مشهورة الصفة معلومة المقدار
والقلة لفظ مشترك وبعد صرفها الى احدى معلوماتها وهى الاوانى تبقى مترددة بين الكار والصغار
والدليل على انها من الكار جعل الشارع الحسد مقدرا بعدد فدل على انه أشار الى أ كبرها لانه
لا فائدة في تقديره بقلتين صغيرتين مع القدرة على تقديره بواحدة كبيرة والله أعلم الرابعة معنى قوله
لم يحمل الحديث أى لم ينحس بوقوع النجاسة فيه والتقدير لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن نفسه ولو كان
المعنى انه يضعف عن حمله لم يكن للتقييد بالقلتين معنى فان ما ذكره مما أولى بذلك وقيل معناه لا يقبل حكم
النجاسة كفى قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها أى لم يقبلوا حكمها الخامسة قال ابن عبد
البر فى التمهيد ما ذهب اليه الشافعى من حديثي القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت من جهة
الاثارة حديث تكلم فيه جماعة من أهل العلم ولان القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغهما فى اثبات
ولا اجماع وقال فى الاستدكار هو حديث معلول وقال الحافظ وفى ثبوت كون القلتين تزيد على قربتين
طعن فيه ابن المنذر من الشافعية واسمعيلى القاضى من المالكية بما حصله بأنه أمر مبنى على ظن بعض
الرواة والفن ليس بواجب قبوله ولا سيما من مثل محمد بن يحيى المجهول ولهذا لم يتفق السلف وفقهاء الامصار
على الاخذ بذلك التحديد فقال بعضهم القلة تقع على الكوز والجرة كبرت أو صغرت وقيل غير ذلك وقال
الطحاوى انما لم نقل به لان مقدار القلتين لم يثبت وقال ابن دقيق العيد هذا الحديث قد صححه بعضهم
وهو صحيح على طريقة الفقهاء لانه وان كان مضطرب الاسناد مختلفا فى بعض ألفاظه فانه يجاب عنها بحجوب
صحيح فانه يمكن الجمع بين الروايات ولكن تركته لانه لم يثبت عندنا بطريق استقلالى بحج الرجوع اليه
شرعا تعين مقدار القلتين وأما قول صاحب الهداية من علمائنا ورواه الشافعى ضعفه أبو داود يريد
حديثي القلتين فأجاب الحافظ بأننا لم نجد هذا عن أبي داود بل أخرجه هذا الحديث وسكت عليه فى جميع
الطرق منه ولم يقع منه فيه طعن فى سؤالات الأجرى ولا غيرهما بل أردفه فى السنن بكلام يدل على تصحيحه
له ومخالفته لمذهب من يخالفه وقال الزيلعى فى شرح الكنز ليس فى الحديث حجة لانه ضعفه جماعة من
المحدثين حتى قال البيهقى انه غير قوى وقد تركه الغزالي والرويانى مع شدة اتباعهما للشافعى لضعفه فلا
يعارض ما روينا به يعنى حديث النهى عن البول فى الماء الراكد وحديث المستيقظ ولان القلة مجهولة
لغاوتها فلا يمكن ضبطها فلا يتعبدنا الله تعالى بمجهول وتقديره بما قدره الشافعى لا يهتدى اليه رأى فلا
يجوز اثباته إلا بالنقل ولان القلة اسم مشترك لمعان مختلفة فلا يمكن الحمل على أحدها لا بدليل هذا مجموع
ما رأيت من الاعتراض على هذا الحديث وقد أجاب الحافظ عن الاضطراب فى سنده بأنه ليس بقادح
وانه على تقدير أن يكون الجميع محطوطا انتقال من ثقة الى ثقة وعند التحقيق الصواب انه عند الوليد بن
كثير عن محمد بن عباد بن جعفر عن عبد الله بن عبد الله بن عمر المكبر وعن محمد بن جعفر بن الزبير عن
عبد الله بن عبد الله بن عمر المصغري ومن رواه على غير هذا الوجه فقد وهم وقول ابن دقيق العيد لانه لم يثبت
عندنا الخ كأنه يشير الى ما أخرجه ابن عدى من حديث ابن عمر اذا بلغ الماء قلتين من قلال هجر لم ينحس
شئ وفى اسناده المغيرة بن صقلاب وهو متروك لا يتابع على عام حديثه وقول الزيلعى نقلا عن البيهقى ان
الحديث غير قوى وقد تركه الغزالي والرويانى أما قول البيهقى انه غير قوى فكأنه نظر الى الاضطراب الذى
وقع فى اسناده وقد تقدم انه ليس بقادح وأما ترك الغزالي إياه فكأنه يشير الى ما ذهب اليه فى هذا الكتاب
فانه نقض هذا القول بسبعة أوجه كما سيأتى بيانها وأما فى كية الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز
فانه تبسع فيها امامه فتأمل * السادسة قال الرافعى وعند أبي حنيفة وأصحابه لا اعتبار بالقلال وانما الكثر
هو الذى اذا حرك جانب منه لم يتحرك الثانى هذه رواية ولهم روايات سواها قلت اعتبر أصحابنا عشر فى عشر

وجعلوه في حكم الجاري أخذ بالاحوط وقد اختلفوا فمنهم من يعتبر بالتحريك ومنهم من يعتبر بالمساحة وظاهر المذهب أن يعتبر بالتحريك وهو قول المتقدمين منهم حتى قال صاحب البدائع والمحيط اتفقت الروايات عن أصحابنا المتقدمين أنه يعتبر بالتحريك وهو أن يرتفع وينخفض من ساعته لا بعد المكث ولا يعتبر أصل الحركة لأن الماء لا يخلو عنه لأنه متحرك بطبيعته ثم اختلف كل واحد من الفريقين في التقدير فاما من قال بالمساحة فمنهم من اعتبر عشر في عشر وهو الذي اختاره النسفي ومشايخ بلخ وابن المبارك وجماعة من المتأخرين قال أبو الليث وعليه الفتوى ومنهم من اعتبر أن يكون ثمانية في ثمان قاله محمد بن سلمة ومنهم من اعتبر أن يكون اثني عشر في اثني عشر ومنهم من اعتبر أن يكون خمسة عشر في خمسة عشر والذراع المذكور فيه ذراع الكرباس وهي ذراع العامة ست قبضات أربعة وعشرون أصبعاً وعند بعضهم يعتبر ذراع المساحة وهي سبع قبضات بأصبع قائمة واختاره بعضهم ثم لو كانت النجاسة في موضع من الماء يتنجس من كل جانب إلى عشرة أذرع في قول من يرى تنجس موضع الوقوع وأما من اعتبر التحريك فمنهم من اعتبره بالاغتسال رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة وقيل بالتوضؤ رواه محمد بن أبي حنيفة وروى عن أبي يوسف أنه يعتبر باليد من غير اغتسال ولا وضوء وروى عن محمد أنه يعتبر بغمس الرجل وقيل يعتبر أن لا يخلص الجزء المستعمل نفسه إلى الجانب الآخر لا بحركة الاستعمال لا بالاضطراب الذي يكون في الماء عادة وقيل ياتي فيه قدر نجاسة من الصبغ فوضع لم يصل إليه الصبغ لم يتنجس وقيل يعتبر التكرار وظاهر الرواية عن أبي حنيفة أنه يعتبر رأى المبتلى فان غاب على ظنه أنه وصل إلى الجانب الآخر لا يحجبه الوضوء به ولا جاز ذكره في الغاية قال وهو الأصح وهذا لأن المذهب الظاهر عند أبي حنيفة التحري والتفويض إلى رأى المبتلى به من غير تحكيم بالتقدير فمما لا تقدر فيه من جهة الشارع ثم المعتبر في العمق أن يكون بحال لا ينحسر بالافتراق وهو اختيار أبي جعفر الهندواني والصحيح إذا أخذ الماء ووجه الأرض يكفي ولا تقدر فيه في ظاهر الرواية وقيل مقدار بذراع أو أكثر وقيل بمقدار شبر وقيل بزيادة على الدرهم الكبير ثم قال المصنف (هذا) أي الذي تقدم ذكره في التحديد (في الماء الراكد) أي الدائم الذي لا يجري كجاء القيد به هكذا في حديث أبي هريرة عند الستة وقال الزين العراقي في شرح تقريب الاسانيد هل هو على سبيل الإيضاح والبيان أم له معنى آخر والاول جزم به ابن دقيق العيد وبه صدر الزووي كلامه وقيل قيداً حترأزي فراجع (وأما) الماء (الجاري) قسمه المصنف في الوجيز إلى ماء الأنهار المعتدلة وإلى ماء الأنهار العظيمة القسم الاول فالنجاسة الواقعة فيها مائة أو جامدة على الاول ينظر هل يتغير الماء أم لا فان غيرته فالقدر المتغير نجس وان لم يتغير فينظر ان كان عدم التغير للموافقة في الأوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد وان كان لقلة النجاسة لم ينجس وعلى الثاني ان كانت جامدة تجري مجرى الماء فينظر أتجري مع الماء أم هي واقفة والماء يجري عليها وعلى الاول الحكم فيه أنه (إذا تغير) أحد أوصافه الثلاثة (بالنجاسة فالجارية المتغيرة نجسة دون ما فوقها) الذي لم يصل إلى النجاسة (وما تحتها) الذي لم يصل إليه النجاسة فهما طاهران (لأن جريان الماء) الجاري (متفصلة) فان كل جارية منه طالبة لما أمامها هاربة عما خلفها بخلاف الراكد فان اجزاء مترادفة متعاضدة وأما ما على يمينها وشمالها وفي سعتها إلى العمق أو وجه الماء فيه طريقان أحدهما القطع بالطهارة والثاني التخرج على قول التباعد كلرا كذا قال الرافعي في الشرح الصغير وهو الاظهر ومنهم من أجرى خلاف التباعد فيما تحت النجاسة دون ما فوقها لان ما تحتها مستند من موضعها وفي كلام العراقيين ما يقتضي طرده في جميع الجوانب ثم قال المصنف (وكذا النجاسات الجارية اذا جرت مجرى الماء فالنجس موقعها من الماء وكذا ما عن يمينها وشمالها اذا تقاصر عن قلتين) ثم قال (وان كان جزء الماء أقوى من جري النجاسة فساووق النجاسة طاهر وما سفل عنها فنجس وان تباعد وكثر) قال الرافعي ما يجري من الماء على النجاسة

هذا في الماء الراكد وأما الماء
الجاري اذا تغير بالنجاسة
فالجارية المتغيرة نجسة
دون ما فوقها وما تحتها لان
جريان الماء متفصلات
وكذا النجاسة الجارية اذا
جرت مجرى الماء فالنجس
موقعها من الماء وما عن
يمينها وشمالها اذا تقاصر
عن قلتين وان كان جري
الماء أقوى من جري
النجاسة فساووق النجاسة
طاهر وما سفل عنها فنجس
وان تباعد وكثر

وهو قليل نجس بلاقته ولا يجوز الاغتراف منها اذا كان بين النجاسة وموضع الاغتراف دون قلتين وان بلغ قلتين في الطول فوجهان أحدهما انه طاهر وبه قال صاحب التلخيص وأبو اسحق وأصحهما وبه قال ابن سريج انه نجس وان امتد الجدول الى فراخ لماسبق ان أجزاء الماء الجاري متفائلة فلا يتقوى البعض منها بالبعض ولا تندفع النجاسة (الا اذا اجتمع في حوض) أو حفرة متراداف قلتين منه زاد النووي في تحقيق المنهاج وفيه وجه انه اذا تبعاعد واغترف من موضع بينه وبين النجاسة قلتان جاز استعماله والصحيح الاول ثم قال الرافعي وعليه قد يسأل فيقال ما هو ألف قلة وهو نجس من غير أن يتغير بالنجاسة فهذه صورته وهذا كله في الانهار الصغيرة وأما النهر العظيم الذي يمكن التباعد فيه عن جوانب النجاسة بقدر القلتين فلا يجتنب فيه الا حريم النجاسة وهو الذي تغير شكله بسبب النجاسة وهذا الحريم يجتنب في الماء الراكد أيضا قال الرافعي وفي وجوب اجتناب الحريم وجهان حكاهما المصنف في الوسيط وذكري في البسيط انه لا يجتنب في الماء الراكد وفرق بينه وبين الماء الجاري على أحد الوجهين (تبيينه) هذا الماء الجاري عند أصحابنا ما يذهب بتبئنه وقيل ما لا يتكرر استعماله وعن أبي يوسف ان كان لا ينحسر وجه الارض بالاغتراف بكفيه فهو جار وقيل ما يعده الناس جاريا وهو الاصح كما في البدائع والتحفة واختلف أصحابنا في نجس موضع الوقوع فقيل لا وهو مروي عن أبي يوسف وبه أخذ مشايخ بخاري وقيل نعم وهو الاصح كره في المبسوط والبدائع ثم العبرة بحال الوقوع فان نقص بعده لا يتنجس وعلى العكس لا يطهر ثم قال المصنف (واذا اجتمع قلتان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق) وذكري في الوجيز بالمفظة قلتان نجستان جعتا عادتا طاهرتين فاذا فرقتا بقيتا على الطهارة قال الرافعي الماء القليل النجس اذا كوثر حتى بلغ قلتين هل يعود طهورا نظران كوثر بغير الماء لا وان بالماء نظران كان مستعلا ففى عود الطهور به وجهان أحدهما انه لا يعود لانسلا بقرّة المستعمل والتحاقه بسائر المانع والثاني انه يعود وهو الاظهر لان الاصل فيه الطهور به ولو كوثر الماء النجس بماء نجس ولا تغير عادت الطهور به ثم التفريق بعد عود الطهور به لا يضر ولا فرق بين أن يكون التكميل بماء طاهر أو بماء نجس في عود الطهور به واذا كوثر بماء يغلب عليه ويغمره ولكنه لم يبلغ قلتين فالأصح انه باق على نجاسته والثاني طاهر غير طهور بشرط أن يكون المكثربه مطهرا وأن يكون أكثر من المورد عليه وان يورده على النجس وان لا تكون فيه نجاسة جامدة وقد نقله النووي في الروضة وزاد فان اختل أحد الشروط فنجس بالاخلاف ولا يشترط شيء من هذه الشروط الاربعة فيما اذا كوثر فبلغ قلتين ثم قال هذا الذي صحح هو الاصح عند الحراسانيين وهو الاصح والاصح عند العراقيين الثاني ثم قال الرافعي والمعتبر في المكثرة الضم والجمع دون الخلط حتى لو كان أحد البعضين صافيا والاخر كدرا وان ضمما زالت النجاسة من غير توقف على الاختلاط المانع من التمييز زاد النووي في الكتاب المذكور فقال ومتى حكمنا بالطهارة في هذه الصور ففرق لم يضر وهو باق على طهوريته * (تنبيهات) * من شرح الوجيز للرافعي مع اختصار في بعض سياقه وزيادات عليه من خارج الاول اذا وقعت نجاسة جامدة في الماء الكثير الراكد فهل يجوز الاغتراف من أى موضع شاء أم يجب التباعد عنها بقدر قلتين فيه قولان القديم الاول وهو طاهر المذهب على خلاف الغالب لانه طاهر كله والجديد الثاني فعلى هذا لا يكفي في البحر التباعد بشبر نظرا الى العمق بل يتباعد قدرا لو حسب مثله في العمق والجوانب لبلغ قلتين ولو كان الماء منبسطا بلا عمق يتباعد طولا وعرضا قدرا يبلغ قلتين في ذلك العمق وقال الامام محمد بن يحيى يعني به النيسابوري تليد الغزالي لا يغني التباعد بقدر القلتين في هذه الصورة بل يبعد حيث يعلم ان النجاسة لا تنتشر اليه كما يعتبره أبو حنيفة رحمه الله في بعض الروايات في الماء الكثير ولو كان الماء قلتين بلا زيادة فعلى الجديد لا يجوز الاغتراف منه وعلى القديم يجوز ذلك في أصح الوجهين والثاني لان المأخوذ بعض الباقي والباقي نجس بالانفصال فكذلك المأخوذ

الا اذا اجتمع في حوض قدر قلتين واذا اجتمع قلتان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق

ثم في المسئلة الاولى يحتمل أن يكون الخلاف في جواز الاستعمال من غير تباعد مع القطع بطهارة الجميع
ويحتمل أن يكون في الاستعمال مبنيا على خلاف في نجاسته وقد نقل عن الشيخ أبي محمد نقل الاتفاق على
الاحتمال الاول قال الامام النووي في الروضة هذا الوقف من الامام الرافي عجيب فقد حرم به وصرح
بالاحتمال الاول جماعة من كبار أصحابنا منهم الشيخ أبو حامد الاسفرايني والقاضي أبو الطيب وصاحب
الحاوي والماعلي وصاحب الشامل والبيان وآخرون من العراقيين والخراسانيين وقطع جماعة من
الخراسانيين بأن على قولى التبعاد يكون المحتجب نجسا كذا قاله القاضي حسين وامام الحرمين والبعثي
وغيرهم حتى قال هؤلاء الثلاثة لو كان قلتي فقط كان نجسا على هذا القول والله أعلم
الثاني اذا نجس كوز ماء نجس في ماء طاهر هل يعود طهورا ان كان الكوز ضيق الرأس فوجهان أحدهما نعم
لحصول الكثرة والاتصال وأصحهما لا لانه لا يحصل به اتصال يفيد تأثير أحدهما في الآخر بل مافي الكوز
كالودع فيه وليس معدودا جزأ منه واذا حكمنا بأنه طهور على الصورتين فهل يحصل ذلك على الفور
أم لا بد من زمان يزول فيه التغير لو كان متغيرا فيه وجهان الامم الثاني ولا شك ان الزمان في الضيق أكثر
منه في الواسع فان كان ماء الكوز متغيرا فلا بد من زوال تغيره ولو كان الكوز غير متملي فسادا يدخل
فيه الماء فلا اتصال وهو على نجاسته قال الامام النووي الا أن يدخل أكثر من الذي فيه فيكون حكمه
ما تقدم في المكثرة قال القاضي حسين وصاحب التتمة ولو كان ماء الكوز طاهرا فغمسه في نجس ينقص
عن القلتين بقدر ماء الكوز فهل يحكم بطهارة النجس فيه الوجهان والله أعلم الثالث ماء البئر كغيره في قبول
النجاسة وزوالها ولكن ضرورة النزح الى الاستقاء منها قد ينقصه بضرب من العسر فان كان قليلا وقد
تنجس بوقوع نجاسة فيه فليس من الرأي أن تنزع ليبقى بعده الماء الطهور لانه وان نزع فيبقى قعر البئر
نجسا وكذا جدران البئر ينبغي أن يترك ايزداد فيبلغ حد الكثرة وان كانت قليلة الماء ولا يتوقع منه
الكثرة صب فيها ماء من خارج حتى يكثر يزول التغيران كان متغيرا وان كان الماء كثيرا طاهرا
وصب فيه شيء نجس فقد يبقى على طهوريته لكثرة وعدم التغير لكن يتعذر استعماله لانه لا ينزع
دلو الا وفيه شيء من النجاسة فينبغي أن يستقي الماء كله فان كانت العين فؤارة نزع بقدر ما يغلب على
الظن خروج النجاسة به فما يبقى بعد وما يحدث منه فهو طهور لانه غير مستيقن النجاسة ولا مظنونها ولا أثر
للاشك والتردد فيما حدث لحصول الظن بالخراج نعم ان تحقق بعد ذلك شيئا على خلاف الغالب اتبعه والله
أعلم ثم قال المصنف (هذا) أي الذي ذكر من مسائل المياه وتحديداتها واختلاف فيها (هو مذهب) الامام
(الشافعي رضي الله عنه) وقد أوردته بما اقتضته قواعده (وكنيت أو ذان يكون مذهبه كذهب) شيخه
الامام (مالك) بن أنس (رضي الله عنه في ان الماء وان قل فلا ينجس الا بالتغير) في أحد أوصافه الثلاثة
(اذ الحاجة ماسة اليه) يقال مست الحاجة الى كذا اذا ألجأته اليه (ومثاله الوسواس) وفي نسخة
الوساوس (اشتراط القلتين) بالتفسير السابق (ولاجله شق على الناس ذلك وهو لعمرى) هو قسم بالبقاء
(سبب المشقة) والخرج العظيم (ويعرفه من يجربه) ويختبره (ويتأمله) ولا ينبغي لك مثل خبير والمجرب
اذا أخبر بشئ شاهده بصدق تجربته فلا محالة في تلقيه بالقبول لما يقول (ومما لا شك فيه) وفي نسخة ومما
لا يشك فيه وفي أخرى ومما لا أشك فيه (ان ذلك لو كان مشروطا) أي التحديد بالقلتين (لا كان أولى
المواضع بتعذر) وفي نسخة بتعسر (الطهارة) الحرمان الشرب فان (مكة والمدينة) شرفهما الله تعالى
وما جاورهما من البلاد الجارية والنجدية (اذ لا تكثر فيهما المياه الجارية) كالانهار الصغيرة والعظيمة
وأما العيون التي وجدت بها الآن فن المستحبات في القرن الثاني وهلم جرا نعم كانت عيون قليلة في
بعض مواضع من الحجاز لكنها خفية في الارض (ولا الرا كدة الكثيرة) الاما كان من قلات تجمع ماء
الامطار في مواضع قليلة بعيدة عن العمران وما يشاهد فيها من البرك العظيمة المعدة للمياه فمستحبات

هذا هو مذهب الشافعي
رضي الله عنه وكنيت أو ذ
أن يكون مذهبه
كذهب مالك رضي الله عنه
في أن الماء وان قل لا ينجس
الا بالتغير اذ الحاجة ماسة
اليه ومثاله الوسواس
اشتراط القلتين ولا جله
شق على الناس ذلك وهو
لعمرى سبب المشقة ويعرفه
من يجربه ويتأمله ومما
لا أشك فيه أن ذلك لو كان
مشروطا لا كان أولى
المواضع بتعسر الطهارة
مكة والمدينة اذ لا يكثر
فيهما المياه الجارية ولا
الرا كدة الكثيرة

ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى آخر عصر الصحابة (إلى آخر عصر الصحابة) إلى مائة وعشرة من الهجرة (لم تنقل واقعة) أو نازلة (في) باب (الطهارة ولا) نقل (سؤال عن) وفي نسخة (في) كيفية حفظ الماء عن النجاسات) ولو وقع ذلك لذكرها أئمة الحديث في كتبهم مع شدة تحريمهم لضبط الأقوال والأحوال والنواذر (و) مع ذلك (كانت أواني) جمع آنية (مياهمهم) كالجرار والاقداح والخوابي الصغار والكيزان (يتعاطاها) بالغرف والماء (الصبيان) الصغار (والاماء) أي البنات أعم من المملوكة وغيرها (الذين) من صفتهم وشأنهم أنهم (لا يحترزون عن النجاسات) بلهملهم وصغر سنهم (وقد توضح عمر رضي الله عنه بماء في حرة) العجوز (النصرانية) على ما تقدم بيانه (وهذا كالصريح) وفي نسخة وتوضح عمر رضي الله عنه بماء في حرة النصرانية كالصريح (في أنه لم يقول) أي لم يعتمد (الاعلى عدم تغير الماء) في أوصافه (والافتحاسة النصرانية) ونجاسة (انها غالبة تعلم بظن قريب) وفي نسخة غالباً تعلم بظن قريب وقال النووي في شرح المهذب تذكره أواني الكفار وثيابهم سواء فيه أهل الكتاب وغيرهم والمتدين باستعمال النجاسة وغيره قال وإذا تطهر من اناء كافر ولم يتيقن طهارته ولا نجاسته فإن كان من قوم لا يتدينون باستعمال النجاسة صححت طهارته بلا خلاف وإن كان من قوم يتدينون بها فوجهان الصحيح منها أنه تصح طهارته اهـ فإن قيل إن عمر رضي الله عنه لما توضأ لم يكن معه علم بأن تلك الحرة من بيت نصرانية كما يعلم ذلك من سوق الحديث الذي ذكرناه آنفاً فالجواب ليس أنه لما فرغ من وضوئه وسال عن الماء فقيل له أنه من حرة العجوز النصرانية فأتى إليها ودعاها إلى الإسلام أعجاباً بما بها وقد بقي على طهارته ولم ينقل أنه نقض ذلك الطهور بماء آخر فهو حجة في بيان الاستعمال (فاذا) أي حينئذ (عسر القيام بهذا المذهب الذي هو اشتراط القلتين) ثم أيد ذلك بسبعة أدلة فقال (وعدم وقوع السؤال في تلك الأعصار دليل أول) لما ذهب إليه مالك (وفعل عمر) رضي الله عنه (دليل ثان) عند من يقول أن أفعال الصحابة حجة كقولهم وإذا تعارض القول مع الفعل فأيهما يقوم فيه خلاف مذكور في كتب الأصول (والدليل الثالث اصفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة) أخرجه الدارقطني والطبراني في الأوسط من حديث عائشة باسنادين ضعيفين بلفظ كان يصغي الاناء للهرة فتشرب منه ثم يتوضأ وأخرجه الطحاوي من وجه آخر وهو ضعيف أيضاً وأخرج الأربعة في حديث مالك من فعل أبي قتادة وهو في الموطأ عن اسحق بن أبي طلحة عن جريدة بنت عبيد بن رفاعة عن خالتها كبشة بنت كعب وكانت تحت ابن أبي قتادة أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضواً فجاءت هرة تشرب فأصفي لها الاناء حتى شربت الحديث (وعدم تغطيتهم الاواني منها) أي من الهرة (بعد أن ترى انها تأكل كل الفارة) وغيرها من حشرات الارض المستقرة (ولم تكن في بلادهم) أي في المسكونة منها (حياض) جمع حوض وهو مجتمع الماء (تلغ السنابير) جمع سنور وهو الهر وقيل هو الوحشي منها (فيها) أي في تلك الحياض (وكانت لا تنزل في الآبار) لكونها عميقة ولا ماء عندهم الا ما في أوانيهم فاذا لامحالة تشرب من تلك الاواني وقد قيل ما قيل في حكم سنورها فقيل بعد اتفاق أصحابنا على كراهية سنورها هل هي على التحريم واليه مال الطحاوي لأنها لا تتحاشى النجاسة وهذا يدل على التنزه واليه مال الكرخي وهو الأصح والأقرب إلى موافقة الحديث ولو أكلت قارة ثم شربت الماء تنجس ولو مكثت ساعة ثم شربت لا يتنجس عند أبي حنيفة لغسلها فافها بلعابها وعند محمد ونجس لأن عنده لا نزول النجاسة الا بالماء المطلق (و) الدليل (الرابع ان الشافعي رضي الله عنه نص) في القديم (على ان غسالة النجاسة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت) وقيل ان لم تتغير حكمها حكم المحل بعد الغسل ان طهر فطاهرة وقيل حكمها حكم المحل قبل الغسل كما في الوجيز للمصنف والغسالة بالضم ما غسلت به الشيء والمراد هنا الماء المستعمل في إزالة النجاسة وقرعوا على هذه المسألة مسألة العصر وان الطهارة حاصلة قبله فلا حاجة اليه وهو الأصح

ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى آخر عصر الصحابة (إلى آخر عصر الصحابة) إلى مائة وعشرة من الهجرة (لم تنقل واقعة) أو نازلة (في) باب (الطهارة ولا) نقل (سؤال عن) وفي نسخة (في) كيفية حفظ الماء عن النجاسات) ولو وقع ذلك لذكرها أئمة الحديث في كتبهم مع شدة تحريمهم لضبط الأقوال والأحوال والنواذر (و) مع ذلك (كانت أواني) جمع آنية (مياهمهم) كالجرار والاقداح والخوابي الصغار والكيزان (يتعاطاها) بالغرف والماء (الصبيان) الصغار (والاماء) أي البنات أعم من المملوكة وغيرها (الذين) من صفتهم وشأنهم أنهم (لا يحترزون عن النجاسات) بلهملهم وصغر سنهم (وقد توضح عمر رضي الله عنه بماء في حرة) العجوز (النصرانية) على ما تقدم بيانه (وهذا كالصريح) وفي نسخة وتوضح عمر رضي الله عنه بماء في حرة النصرانية كالصريح (في أنه لم يقول) أي لم يعتمد (الاعلى عدم تغير الماء) في أوصافه (والافتحاسة النصرانية) ونجاسة (انها غالبة تعلم بظن قريب) وفي نسخة غالباً تعلم بظن قريب وقال النووي في شرح المهذب تذكره أواني الكفار وثيابهم سواء فيه أهل الكتاب وغيرهم والمتدين باستعمال النجاسة وغيره قال وإذا تطهر من اناء كافر ولم يتيقن طهارته ولا نجاسته فإن كان من قوم لا يتدينون باستعمال النجاسة صححت طهارته بلا خلاف وإن كان من قوم يتدينون بها فوجهان الصحيح منها أنه تصح طهارته اهـ فإن قيل إن عمر رضي الله عنه لما توضأ لم يكن معه علم بأن تلك الحرة من بيت نصرانية كما يعلم ذلك من سوق الحديث الذي ذكرناه آنفاً فالجواب ليس أنه لما فرغ من وضوئه وسال عن الماء فقيل له أنه من حرة العجوز النصرانية فأتى إليها ودعاها إلى الإسلام أعجاباً بما بها وقد بقي على طهارته ولم ينقل أنه نقض ذلك الطهور بماء آخر فهو حجة في بيان الاستعمال (فاذا) أي حينئذ (عسر القيام بهذا المذهب الذي هو اشتراط القلتين) ثم أيد ذلك بسبعة أدلة فقال (وعدم وقوع السؤال في تلك الأعصار دليل أول) لما ذهب إليه مالك (وفعل عمر) رضي الله عنه (دليل ثان) عند من يقول أن أفعال الصحابة حجة كقولهم وإذا تعارض القول مع الفعل فأيهما يقوم فيه خلاف مذكور في كتب الأصول (والدليل الثالث اصفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة) أخرجه الدارقطني والطبراني في الأوسط من حديث عائشة باسنادين ضعيفين بلفظ كان يصغي الاناء للهرة فتشرب منه ثم يتوضأ وأخرجه الطحاوي من وجه آخر وهو ضعيف أيضاً وأخرج الأربعة في حديث مالك من فعل أبي قتادة وهو في الموطأ عن اسحق بن أبي طلحة عن جريدة بنت عبيد بن رفاعة عن خالتها كبشة بنت كعب وكانت تحت ابن أبي قتادة أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضواً فجاءت هرة تشرب فأصفي لها الاناء حتى شربت الحديث (وعدم تغطيتهم الاواني منها) أي من الهرة (بعد أن ترى انها تأكل كل الفارة) وغيرها من حشرات الارض المستقرة (ولم تكن في بلادهم) أي في المسكونة منها (حياض) جمع حوض وهو مجتمع الماء (تلغ السنابير) جمع سنور وهو الهر وقيل هو الوحشي منها (فيها) أي في تلك الحياض (وكانت لا تنزل في الآبار) لكونها عميقة ولا ماء عندهم الا ما في أوانيهم فاذا لامحالة تشرب من تلك الاواني وقد قيل ما قيل في حكم سنورها فقيل بعد اتفاق أصحابنا على كراهية سنورها هل هي على التحريم واليه مال الطحاوي لأنها لا تتحاشى النجاسة وهذا يدل على التنزه واليه مال الكرخي وهو الأصح والأقرب إلى موافقة الحديث ولو أكلت قارة ثم شربت الماء تنجس ولو مكثت ساعة ثم شربت لا يتنجس عند أبي حنيفة لغسلها فافها بلعابها وعند محمد ونجس لأن عنده لا نزول النجاسة الا بالماء المطلق (و) الدليل (الرابع ان الشافعي رضي الله عنه نص) في القديم (على ان غسالة النجاسة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت) وقيل ان لم تتغير حكمها حكم المحل بعد الغسل ان طهر فطاهرة وقيل حكمها حكم المحل قبل الغسل كما في الوجيز للمصنف والغسالة بالضم ما غسلت به الشيء والمراد هنا الماء المستعمل في إزالة النجاسة وقرعوا على هذه المسألة مسألة العصر وان الطهارة حاصلة قبله فلا حاجة اليه وهو الأصح

وأى فرق بين أن يلاقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها عليه وأى معنى لقول القائل (٣٣١) أن قوة الورود تدفع النجاسة مع أن الورود

لم يمنع مخالطة النجاسة وأن
أحيل ذلك على الحاجة
فالحاجة أيضا ماسة إلى هذا
فلا فرق بين طرح الماء
في اجانة فيها ثوب نجس أو
طرح الثوب النجس في
الاجانة وفيها ماء وكل ذلك
معتاد في غسل الثياب
والاواني والخامس أنهم
كانوا يستنجون على أطراف
المياه الجارية القليلة ولا
خلاف في مذهب الشافعي
رضي الله عنه أنه إذا وقع
بول في ماء جار ولم يغير أنه
يجوز التوضي به وإن كان
قليلاً وأى فرق بين الجاري
والراكد وليت شعري
هل الحوالة على عدم
التغير أولى أو على قوة الماء
بسبب الجريان ثم ما حد
تلك القوة أيجري في المياه
الجارية في أنابيب الحمامات
أم لا فإن لم تجر فما الفرق
وإن جرت فما الفرق بين
ما يقع فيها وبين ما يقع في
مجرى الماء من الاواني على
الابدان وهي أيضا جارية
ثم البول أشد اختلاطاً
بالماء الجاري من نجاسة
جامدة ثابتة إذا قضى بأن
ما يجري عليها وإن لم يتغير
نجس إلى أن يجتمع في
مستنقع قلنان فأى فرق
بين الجامد والمائع والماء
واحد والاختلاط أشد
من المجاورة والسادس أنه
إذا وقع رطل من البول في

ومسألة الماء الجاري إذا ورد على النجاسة فإنه لا ينجس إلا بالتغير وقد اختاره طائفة من الأصحاب (وأى
فرق بين أن يلاقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها) أى النجاسة (عليه) وكذا شرطهم في مسألة
القلتين النجستين أن يوردا الطاهر على النجس فيقال أى فرق بينه وبين أن يوردا النجس على الطاهر ولكن
قد يقال إن الورود عليها قوة فأشار إلى رفعه بقوله (وأى معنى لقول القائل أن قوة الورود رفع
النجاسة) أى بقوته عند الورود يمر عليها ويدفعها (مع أن الورود) من حيث هو (لم يمنع مخالطة
النجاسة وأن أحيل ذلك إلى الحاجة) والضرورة (فالحاجة أيضا ماسة إلى هذا) فهي حالة على غير ملى
(فلا فرق بين طرح الماء في اجانة) بالكسر والتشديد أثناء تغسل فيه الثياب والجمع اجاجين (فيها ثوب
نجس أو طرح الثوب النجس في الاجانة وفيها ماء) طاهر (كل ذلك معتاد في غسل الثياب والاواني)
أشار بذلك إلى قولهم ورودا ثوب النجس على ماء قليل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الاظهر وقد
أجاب الرافعي فقال الوارد عامل والقوة للعامل ويدل على الفرق حديث منع المستيقظ من النوم ولولا
الفارق بين الوارد والمورود لما انتظم المنع من الغمس والامر بالغسل الدليل (الخامس أنهم كانوا
يستنجون على أطراف المياه الجارية القليلة) وهي التي بعدها الناس جارية كما سبق قال الرافعي إذا وقعت
النجاسة في ماء الانهار المعتدلة مائعة أو جامدة فالمائعة أن غيرته فالقدر المتغير ينجس وحكم غيره معه
كحكمه مع النجاسة الجامدة فإن لم يتغير فإن كان للموافقة في الاوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد
وإن كان لقلته النجاسة وانحاقها فيه لم ينجس الماء وإن كان قليلاً إلا أن الأولين كانوا يستنجون على
شروط الانهار الصغيرة ولا يروونه تنجساً لمائعها (ولا خلاف في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى أنه إذا
وقع بول في ماء جار ولم يغير أنه يجوز التوضؤ به وإن كان قليلاً) وعزاه شارح الكنز إلى أبي حنيفة أيضاً
(وأى فرق بين الجاري والراكد) والجواب أن النجاسة لا تستقر مع جريان الماء بخلاف الراكد فهذا
فرق صحيح (وليت شعري الحوالة على عدم التغير أولى أو على قوة الماء في الجريان) فالشافعي أحاله على عدم
التغير وهو صحيح وأبو حنيفة أحاله على القوة وهو صحيح أيضاً ولكن وجه فن قال بعدم التغير فسيببه قوة
الماء في الجريان ومن قال بقوة الماء يلزم منه عدم التغير فلا يكون أحد القولين أولى من الآخر عند
التأمل (ثم ما حد تلك القوة) في الماء عند جريانه (أيجري) حدها (في المياه الجارية في أنابيب
الحمامات) جمع أنبوب وهو ما بين الكعبين من القصب (أم لا) يجري (فإن لم يجرفا الفرق) ولما ذالم
يقس على الماء الجاري (وإن جرى فما الفرق بين ما يقع فيها) أى في تلك الانابيب أى الاقصاب (وبين
ما يقع في مجرى الماء من الاواني على الابدان وهي أيضا جارية ثم) ان (البول أشد اختلاطاً بالماء الجاري
من نجاسة جامدة ثابتة) لرقه أجزاءه (إذا قضى) أى حكم (بأن ما يجري عليها) أى على النجاسة الجامدة
من الماء (وإن لم يتغير) فهو (نجس الآن) وفي نسخة إلى أن (يجتمع في منقع) أو حوض أو حفرة
(قلتان) منه كما سبق تقريره (فأى فرق بين الجامد والمائع والماء واحد والاختلاط أشد من الجوار)
وفي نسخة المجاورة وقد فرق المصنف بنفسه بين الجامد والمائع من النجاسات ورتب على كل منهما أحكاماً
خاصة في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز وهنا قدر جمع عن ذلك كله بحسب ما ظهر له وأداه
اجتهاده وهذا يدل على أن كتاب الاحياء آخر مؤلفاته ولو نوزع في منهاج العابدين أنه يحيل فيه على
الاحياء فالذي اعتمده أرباب الكشف أنه ليس له بل هو لرجل من سبته المغرب كما تقدمت الإشارة إليه
في خطبة الكتاب وذ كر الاصله في تعلييل المحرران للشافعي قولاً قديماً ان الماء الجاري قليلاً أو كثيراً
سريعاً أو بطيئاً لا ينجس بملاقاة النجاسة إلا بتغير أحد أوصافه الدليل (السادس أنه إذا وقع رطل من
البول في قلتين) ماء محض (ثم فرقنا) في محلين (فكل كوز يغترف منه طاهر) بناء على الاصل (ومعلوم
ان البول منتشرفيه) أى الماء (وهو) أى البول (قليل) بالنسبة إلى الماء المغترف (فليت شعري هل

قلتين ثم فرقنا فكل كوز يغترف منه طاهر ومعلوم أن البول منه تر فيه وهو قليل وليت شعري هل

تعليل طهارته بعدم التغير) في أحد أوصافه (أولى أو بقوة كثرة الماء بعد انقطاع الكثرة وزوالها مع تحقق بقاء أجزاء النجاسة فيها) وفي بعض النسخ بعد انقطاع الكثرة وزوالها الدليل (السابع أن الحمامات) والمغاسل (لم يزل في الأعصار الحالية) أي الماضية (يتوضأ فيها المتقشفون) أي خشنو العيس من أرباب الصلاح (ويغمسون الأيدي والأواني في تلك الحياض) التي بالحمامات (مع قلة الماء) فيها (ومع العلم بأن الأيدي النجسة والطاهرة كانت تتوارد عليها) إرسالاً (فهذه الأمور) التي ذكرت (مع الحاجة الشديدة) التي يضطر الإنسان إليها (تقوى في النفس) وتؤيد (أنهم كانوا ينظرون إلى عدم التغير) فقط (معتولين) أي معتمدين (على قوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه) كذا في النسخ وفي بعضها خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه قال العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث أبي امامة بأسناد ضعيف وقدرناه بدون الاستثناء أبو داود والترمذي والنسائي من حديث أبي سعيد وصححه أحمد وغيره اه قلت قال الحافظ وفي أسناد ابن ماجه أبو سفيان طريف بن شهاب وهو ضعيف مترول وقد اختلف على شريك الراوي عنه وقدرنا في هذا الحديث من رواية ابن عباس بلفظ الماء لا ينجسه شيء رواه أحمد وابن خزيمة وابن حبان ورواه أصحاب السنن بلفظ الماء لا ينجب وفيه قصة وقال الحارثي لا نعرفه مجوداً إلا من حديث سمك بن حرب عن عكرمة وسمك مختلف فيه وقد احتج به مسلم ومن رواية سهل بن سعد رواه الدارقطني وعن عائشة بلفظ ان الماء لا ينجسه شيء رواه الطبراني في الأوسط وأبو يعلى والبرار وأبو علي بن السكن في صحاحه من طريق شريك ورواه أحمد من طريق أخرى صحيحة لكنه موقوف ورواه الدارقطني من طريق داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب قال أنزل الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء وأما الاستثناء فرواه الدارقطني من حديث ثوبان بلفظ الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه أو طعمه في رشدين بن سعد وهو مترول وعن أبي امامة مثله رواه ابن ماجه والطبراني وفيه رشدين أيضاً وتقدم شيء من ذلك عند ذكر اللون راداعلي من قال ان الشافعي قاس اللون على الطعم والريح ولم يجد فيه نصاً من الشارع * (تنبيه) * هذا الحديث هو الذي تمسك به مالك في ان الماء القليل والكثير اذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعماً أو ريحاً أو لوناً فهو نجس ولم يحد في الماء وحل الشافعي وكذا أصحابنا هذا الخبر على الكثير لانه ورد في بئر بضاعة وكان ماؤها كثيراً قال الحافظ وهذا ما صير منه إلى أن هذا الحديث ورد في بئر بضاعة وليس كذلك نعم صدر الحديث دون قوله خلق الله هو في حديث بئر بضاعة وأما الاستثناء الذي هو موضع الحجة منه فلا والرافعي كأنه تبع الغزالي في هذه المقالة فإنه قال في المستصفى لانه صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بئر بضاعة فقال خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه وكلامه متعقب لما ذكرناه وقد تبعه ابن الجابج في المختصر في الكلام على العام وهو خطأ والله الموفق اه وقال صاحب الهداية من أصحابنا ورواه مالك ورد في بئر بضاعة وماؤها كان جارياً بين البساتين قال الحافظ في تخرجه على الهداية كأنه يشير إلى حديث الماء لا ينجسه شيء وأما وروده في بئر بضاعة فأخرجه أصحاب السنن الثلاثة عن أبي سعيد قال قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي يلقي فيها الحيض ولحوم الكلاب والفتن فقال ان الماء طهور لا ينجسه شيء وأخرجه قاسم بن أصبغ من حديث هلال بن سعد نحوه وأما قوله كان جارياً بين البساتين فهو كلام مردود على من قاله وقد سبق إلى دعوى ذلك والجزم به الطحاوي فأخرج عن جعفر بن أبي عمران عن محمد بن شعاع الثلجي عن الواقدي قال كانت بئر بضاعة طريقاً للماء إلى البساتين وهذا اسناد واحد ولو صح لم يثبت به المراد لاحتمال أن يكون المراد ان الماء كان ينقل منها بالسانية إلى البساتين ولو كانت سحارياً لم تسم بئراً وقد قال أبو داود سمعت قتبية بن سعيد قال سألت قيس بن بئر بضاعة عن عمقها قال أكثر ما يكون الماء فيها إلى العانة قلت فإذا انقص قال أبو داود وقد رت أبابير بضاعة

تعليل طهارته بعدم التغير
أولى أو بقوة كثرة الماء
بعد انقطاع الكثرة وزوالها
مع تحقق بقاء أجزاء
النجاسة فيها والسابع
أن الحمامات لم تزل في
الأعصار الحالية يتوضأ فيها
المتقشفون ويغمسون
الأيدي والأواني في تلك
الحياض مع قلة الماء ومع
العلم بأن الأيدي النجسة
والطاهرة كانت تتوارد
عليها فهذه الأمور مع الحاجة
الشديدة تقوى في النفس
أنهم كانوا ينظرون إلى عدم
التغير معولين على قوله صلى
الله عليه وسلم خلق الماء
طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير
طعمه أو لونه أو ريحه

وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع ان يقلب الى صفة نفسه كل ما يقع فيه وكان مغلوبا من جهته فكما ترى الكلب يقع في المملحة فيستحيل
لمحاو يحكم بطهارته بصيرورته لمحاو والصفة الكلبية عنه فكذلك الخل يقع في الماء (٣٣٣) وكذا اللبن يقع فيه وهو قليل فتبطل

صفته ويتصور بصفة الماء
وينطبع بطبعه الا اذا كثر
وغلب وتعرف غلبته بغلبة
طعمه اولونه أو ريحه فهذا
المعيار وقد أشار الشرع
اليه في الماء القوي على
ازالة النجاسة وهو جدير
بأن يعول عليه فيندفع به
الحرج ويظهر به معنى
كونه طهورا اذ يغلب عليه
فيطهره كما صار كذلك فيما
بعد القلتين وفي الغسالة وفي
الماء الجاري وفي اصغاء
الاناء للهرة ولا تظن ذلك
عفووا اذ لو كان كذلك
لكان كاثرا لاستنجاء ودم
البراغيث حتى يصير الماء
الملاقى له نجسا ولا ينجس
بالغسالة ولا بولوج السنور
في الماء القليل وأما قوله صلى
الله عليه وسلم لا يحمل خبثا
فهو في نفسه مبهم فانه يحمل
اذا تغير فان قيل أراد به اذا
لم يتغير فممكن أن يقال انه
أراد به أنه في الغالب لا يتغير
بالنجاسات المعتادة ثم هو
تمسك بالمفهوم فيما اذا لم
يباغ قلتين وترك المفهوم
باقل من الأدلة التي ذكرناها
بممكن وقوله لا يحمل خبثا
ظاهره نفي الحمل أي يقلبه
الى صفة نفسه كما يقال
للمملحة لا تحمل كذا ولا

بردائي مددته عليها ثم ذرعتة فاذا عرضها سلة أذرع وسأت الذي فتح لي باب البستان فأدخلني اليه هل
غير بناؤها عما كانت عليه قال لا ورأيت فيها ماء متغير اللون وقال الحافظ أيضا في تخريج الرافعي قد وقع
لأبن الرفعة أشد من هذا الوهم فانه عزاه هذا الاستثناء الى رواية أبي داود ووهم في ذلك وليس هذا في سنن
أبي داود أصلا والله أعلم ثم قال المصنف (وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع) الماء وغيره (أن
يقرب) أي يصرف (الى صفة نفسه كل ما يقع فيه) هو مفعول يقلب أي كل مائع فقطضي طبعه أن
يقرب كل ما وقع فيه الى نتيجه نفسه (وكان) ما يقع فيه (مغلوبا من جهته) والمائع غالبا (فكما ترى
الكلب) المقول فيه بالنجاسة في مذهب المصنف (يقع في المملحة) أي معدن الملح (فيستحيل) بجميع
اجزائه (لمحاو يحكم بطهارته) على الاتفاق (بصيرورته) أي انقلابه (لمحاو والصفة الكلبية عنه
فكذلك الخل يقع في الماء) كذلك (اللبن يقع فيه) أي في الماء (فيبطل) الماء (صفته ويتصور
بصفة الماء وينطبع بطبعه) هذا اذا كان الواقع قليلا (الا اذا كثر) ذلك الواقع (وغلب) على الماء
(وتعرف غلبته) على الماء (بغلبة طعمه أولونه أو ريحه) بحيث من ذاقه أو رآه أو شممه حكم بانه هو
(فهذا المعيار) والميزان (وقد أشارا شرع اليه في الماء القوي) الشديد الجري (على ازالة النجاسة) به
ولم ينظر الى ملاقاته النجاسة لقوة دفعه لها (وهو جدير) أي حقيق (بأن يعول) أي يعتمد (عليه فيندفع
به الحرج) والمشقة عن الامة (فيظهر) وفي نسخة ويظهر (معنى كونه طهورا) في الحديث المذكور
(أن يغلب غيره) بقوته فيقلبه الى صفته (فيطهره) أي يجعله طهورا كمنفسه (كما صار كذلك فيما بعد
القلتين) في جملة ما الخبث (و) كما صار (في الغسالة) المحكوم بطهارتها (وفي الماء الجاري وفي اصغاء
الاناء للهرة) كما تقدم (ولا تظن ان ذلك عفو) وفي نسخة ولا تظن ذلك عفووا (اذ لو كان كذلك) أي لو
كان من قبيل المعفوآت الشرعية (لكان) نجسا لكان يعني عنه (كاثرا لاستنجاء ودم البراغيث) ولو كثر
(حتى يصير الماء الملاقى له نجسا) ان كان قليلا (ولا ينجس بالغسالة ولا بولوج السنور في الماء القليل) وأما
قوله عليه الصلاة والسلام في حديث القلتين (لا يحمل خبثا) هو (في نفسه مبهم) يصعب على الفهم
ادراكه (فانه يحمل) الخبث (اذا تغير) فالأبهام حاصل (فان قيل أراد به) في الحديث لا يحمل الخبث
(اذا لم يتغير فممكن أن يقال أراد به) على هذا التقدير (انه في الغالب لا يتغير بالنجاسات المعتادة) بوقوعها
وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة (الكائنة) وفي الغدران (جمع غدير وهو مستنقع الماء
الذي غادره السيل) ويغمسون الاواني النجسة فيها (من أباريق وغيرها) ثم يترددون في انبها) أي تلك
المياه القليلة (تغيرت) عن أوصافها (تغيرا مؤثرا أم لا فبين) في الحديث (أنه) أي الماء (اذا كان قلتين
لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة) فهذا معنى قولهم في تفسير نفي الحمل اذا لم يتغير وقد قيل في معنى الحديث
غير ما ذكره المصنف قالوا أي لم ينجس وقيل لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن بعضه وقيل لا يقبل حكم النجاسة
كما تقدمت الإشارة اليه (ثم هو) أي العمل بهذا الحديث (تمسك بالمفهوم) هو ما دل عليه اللفظ لا في
محل النطق (فما اذا لم يبلغ قلتين) فانه يحمل خبثا دل الحديث بمفهومه على ذلك (وترك المفهوم) أي
ترك العمل به (باقل من الأدلة) السبعة (التي ذكرناها يمكن) لا مانع منه (وقوله) في الحديث (لا يحمل
خبثا ظاهره) أي منطوقه (نفي الحمل أي يقلبه الى صفة نفسه كما يقال المملحة لا تحمل كذا ولا غيره) من
النجاسات (أي ينقلب) لمحاو ههنا في النسخ تقديم وتأخير فليتبين لذلك (فان قلت فقد قال) في الحديث
(لم يحمل خبثا ومهما كثر) النجاسات (جلها فهذا ينقلب عليك فانها مهما كثر جلها أيضا حكما

غيره أي ينقلب وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة وفي الغدران ويغمسون الاواني النجسة فيها ثم يترددون في انبها تغيرت تغيرا
مؤثرا أم لا فبين انه اذا كان قلتين لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة (فان قلت) فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحمل خبثا ومهما كثر
جلها فهذا ينقلب عليك فانها مهما كثر جلها حكما

كما جعلها أيضا حسا فلا بد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعا (مالك والشافعي ولذا قال
 الاصفهاني في كشف تعليل المحرر ان ما رواه مالك بخصوص بمفهوم حديثي القلتين لان هذا الحديث
 بمفهومه دل على ان مادون القلتين يحمل خبثا (وعلى الجملة فيلبي في أمور النجاسات الى المساهلة) فيها وعدم
 التعمق (فهما من سيرة الاولين) وطريقة السلف الصالحين (وحسما) أي قطعاً (لمادة الوسواس)
 فان عامة الوسواس فيها (ولذلك أفتيت بالطهارة فيما وقع فيه الخلاف) بين الأئمة (من هذه المسائل) وكان
 السائل كان يستفتيه في هذه المسائل بحسب ما آذاه اليه اجتهاده والا فلا يجوز له أن يخالف مذهب
 امامه والمصنف رحمه الله تعالى كان ممن سلم له دعوى الاجتهاد أي في المذهب كما ينبت كلام كثير من أئمة
 مذهبه ولعل من نظر الى ظاهر سياقه هذا في هذا الكتاب جزم بأنه رجع في آخر عمره ما له كما وليس كذلك
 وذكر الشيخ أحمد زروق في شرحه على قواعد العقائد للمصنف مائنه سمعت أبا عبد الله القوري يقول
 قال ابن العربي في كتاب الاقتراب في شرح الجلاب لما تغلغل شيخنا أبو حامد في العلوم ترك العناد ورجع
 الى المقصود من مذهب مالك وقال به قال سيدي أحمد زروق ولا يخفى ما في هذا الكلام من الحرشة
 والضعف والله أعلم اه قلت ابن العربي كان ممن شاهد المصنف وأخذ عنه وكان له أشار بكلامه المذكور الى
 هذا الذي أورده المصنف هنا ولا يلزم من مخالفته لامامه في مسألة من المسائل أن يكون خرج عن مذهبه
 بالكلية هذا لا يقول به أحد ألا ترى الى الامام أبي جعفر الطحاوي قد يفتخر ولا يخالف فيه الامام وأصحابه
 ويؤيده بالآثار ويذهب اليه أحيانا ولا يلزم منه انه خرج من المذهب ولا يقول به أحد كما هو شأن مجتهدى
 المذاهب فتأمل ذلك ثم لما فرغ المصنف من ذكر المزال به والمزال شرع يذكر في الإزالة فقال (الطرف
 الثالث في كيفية الإزالة) اعلم أولا أن الشيء النجس ينقسم الى نجس العين وغيره أما نجس العين فلا يظهر
 بحال الاخر تدور بالخلل وجلد الميتة يطهر بالدباغ والعلة والمضغة والدم الذي هو حشو البيض اذا
 حشيناها فاستحالت حيوانا وأما غيره فأشار المصنف اليه بقوله (والنجاسة ان كانت حكمية) فقد قسمها
 الى اثنين حكمية وعينية فان كانت حكمية (وهي التي ليس لها جرم محسوس) كالبول اذا جف على المحل ولم
 توجد له رائحة ولا أثر (فيكفي اجراء الماء على جميع مواردها) ونص الوجيز على مواردها اذ ليس ثم ما يزال
 ولا يجب في الاجراء عدد خلافا لابي حنيفة حيث شرط في ازالة النجاسة الحكمية الغسل ثلاثا في رواية
 وفي رواية الشرط أن يغلب على ظن الغاسل طهارته ولا جد حيث قال في احدي الروايتين بشرط الغسل
 سبعا في جميع النجاسات كما في نجاسة الكلب نقله الرازي قلت وهذا هو المشهور عن أحمد سواء كانت النجاسة
 في السيلين أو في غيرهما وعنه رواية ثانية انه يجب غسل سائر النجاسات ثلاثا سواء كانت في السيلين أو
 غيرهما وعنه رواية ثالثة ان كانت في السيلين ثلاثا وان كانت في غير السيلين سبعا وعنه رواية
 رابعة ان كانت في السيلين أو في غير البدن وجب العدد وكان الواجب سبعا وان كانت في البدن فقد
 روى عنه أنه قال واذا أصاب جسده فهو أسهل والخلل يخطئ راويها وعنه رواية خامسة وهو اسقاط
 العدد فيما عدا الكلب والخنزير كذا في اختلاف الفقهاء لابن هبيرة الوزير وللشافعي قوله صلى الله
 عليه وسلم حثيه ثم اقرصه ثم اغسله بالماء أمر بالغسل من غير اعتبار عدد (وان كانت عينية فلا) يكفي
 فيها اجراء الماء بل (لا بد من) محاولة (ازالة العين) أي أوصافها الثلاثة اللون والطعم والرائحة أو
 ما وجد منها (وبقاء الطعم يدل على بقاء العين) وفي الوجيز فان بقي طعم لم تطهر لان ازالته سهلة قال
 الرازي ان بقي طعم لم يطهر سواء هي مع غيره من الصفات أو وحده لان الطعم سهل الإزالة (وكذا بقاء
 اللون) أي ان لم يبق الطعم نظر ان بقي اللون وحده وكان سهل الإزالة فلا يطهر (الا فيما يلتصق به)
 كدم الحيض يصيب الثوب ويرى بالازول (فهو معفو عنه بعد) المبالغة والاستعانة (بالحت والقرص)
 بالصاد المهملة وروى بالمججمة أيضا وهكذا هو بالوجهين في الحديث وفي المصباح قال قال الازهرى الحت

كما جعلها حسا فلا بد من
 التخصيص بالنجاسات
 المعتادة على المذهبين جميعا
 وعلى الجملة فيلبي في أمور
 النجاسات المعتادة الى
 التساهل فهما من سيرة
 الاولين وحسما لمادة
 الوسواس وبذلك أفتيت
 بالطهارة فيما وقع الخلاف
 فيه في مثل هذه المسائل
 * (الطرف الثالث في
 كيفية الإزالة) *

والنجاسة ان كانت حكمية
 وهي التي ليس لها جرم
 محسوس فكفي اجراء الماء
 على جميع مواردها وان
 كانت عينية فلا بد من ازالة
 العين وبقاء الطعم يدل على
 بقاء العين وكذا بقاء اللون
 الا فيما يلتصق به فهو معفو
 عنه بعد الحت والقرص

أن يحك بطرف عود أو حجر والقرص أن يدل بأطراف الأصابع والأظفار لكاشد يداو يصب عليه الماء حتى تر ول عينه وأثره وأخرج أحمد وأبو داود في رواية ابن الأعرابي من حديث خولة بنت يسار قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دم الحيض فقال اغسله فقلت غسلته فبقي أثره فقال يكفيك ولا يضر لك أثره (وأما الرائحة فبقاؤها) أي أن بقيت الرائحة وهي عسرة الازالة كرائحة الخمر فهل يطهر المحل فيه قولان وقيل وجهان أحدهما لأن بقاء الرائحة (يدل على بقاء العين) فصار كالطعم وهذا هو القياس في اللون لكن منعته عنه الانخبار (ولا يعني عنها) والثاني وهو الأصح أنه يطهر لأنها احتملنا بقاء اللون لمكان المشقة في ازالته وهذا المعنى موجود في الرائحة وروى في اللون أيضا وجه أنه لا يطهر المحل مادام باقيا ذكره في التهمة ونسبه امام الحرمين الى صاحب التلخيص وان بقي اللون والرائحة معا فلا يطهر المحل لقوة دلالة ما على بقاء العين ثم ان قوله فهو معفو عنه بعد الحت والقرص فيه بحثان الاول الاستعانة بالحت والقرص هل هو شرط أم لا ظاهر كلامه يقتضي الاشتراط وبه يشعر نقل بعضهم لكن الذي نص عليه المعظم خلافه واحتجوا عليه بحديث خولة واقتصر على الاستحباب الثاني لم قال معفو عنه ولم يقل فهو طاهر أهو نجس لكن يعني عنه أم كيف الحال أطلق الاكثر من القول بالطهارة ويجوز أن يقال أنه نجس لكن يعني عنه كما في أثر محمد بن الاستبراء ودم البراغيث وليس في الاخبار تصريح بالطهارة وإنما يقتضي العفو المسامحة وقد تعرض في التهمة لثل هذا في الرائحة فقال ان قلنا لا يطهر فهو معفو عنه كدم البراغيث وقد أشار المصنف الى هذا فقال (الا اذا كان لشيء له رائحة فائحة تعسر ازالتها) أي فيعني عنه (فالدلك والعصر) مع اجراء الماء على الثوب (مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص في) ازالة (اللون) وهذا الذي أشار اليه المصنف في الوجيز بقوله ثم يستحب الاستطهار بغسله ثانية وثالثة وفي وجوب العصر وجهان وان وجب العصر في الاكتفاء بالجفاف وجهان قال الرافعي في شرحه الاستطهار بالطاء طلب الطهارة ويجوز بالطاء المسألة بمعنى الاحتياط وقد روي جميعا لغرض ان التلخيص مستحب في ازالة النجاسة كما في رفع الحدث وإنما يتأدى الاستحباب اذا وقعت المرة الثانية أو الثالثة بعد ذوال النجاسات أما الغسلات المحتاج اليها لزالة العين فلا بد منها واستحب الاستطهار يشمل النجاسة الحكيمة والعينية وأما مسألة العصر فقد اختلفوا في حصول الطهارة قبله على وجهين ونحوهما على ان الغسالة طاهرة او نجسة فعلى الاول فلا حاجة الى العصر وهو الأصح وعلى الثاني فلا بد منه وعلى هذا فهل يكتفى بالجفاف فيه وجهان أحدهما نعم ثم ذكر المصنف في الوجيز فروعا سبعة الاول اذا ورد الثوب النجس على ماء قليل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الاظهر والثاني اذا أصاب الارض بول فأفيض عليه الماء حتى صار مغلوبا ونجس الماء طهروا وكذا اذا لم ينضب اذا حكمنا بطهارة الغسالة فان العصر لا يجب قال الرافعي وفيه خلاف لابي حنيفة قال لا تطهر الارض حتى يحترق الى الموضع الذي وصلت الندارة اليه وينقل التراب والثالث اللبن الممجون بالماء النجس يطهر اذا نضب فيه الماء الطهور فان طبع طهر طاهره بافاضة الماء عليه دون باطنه والرابع بول الصبي قبل أن يطعم يكفي فيه رش الماء فلا يجب الغسل بخلاف الصبية وفيه خلاف لما لك وأبي حنيفة وقد تقدمت الإشارة اليه والخامس ولوغ الكلب يغسل سبعة احداهن بالتراب خلافا لابي حنيفة حيث قال حكمه حكم سائر النجاسات ولا جد حيث قال في رواية ثمان مرات قلت وقال مالك يغسل من ولوغه تعبد بالنجاسته و يراق الماء استحبابا ولا يراق ما ولغ فيه من سائر المائعات ثم قال المصنف وعرقه وسائر أجزائه كاللعاب وفي الخاق الخنزير به قولان والاظهر أنه لا يقوم الصابون والاشننات مقام التراب ولا الغسلة الثانية ولو كان التراب نجسا أو مزج بالخل ففيه وجهان قلت وقد سبق التفصيل في لعاب الكلب عند أصحابنا فراجعوا والسادس سور الهر طاهر فان أكلت فارة ثم ولغت في ماء قليل ففيه ثلاثة أوجه والاحسن تعميم العفو للحاجة قال الرافعي وهو خلاف ما صححه معظم الأصحاب وقال النووي

وأما الرائحة فبقاؤها يدل على بقاء العين ولا يعني عنها الا اذا كان الشيء له رائحة فائحة بعسر ازالتها فالدلك والعصر مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص في اللون

تغير الماء من المائعات كالماء والسابع غسله نجاسة ان تغير فهو نجس وان لم يتغير حكمه حكم المحل
بعد الغسل ان طهر فطاهر وفي القديم هو طاهر على كل حال ما لم يتغير وقبل حكمه حكم المحل قبل الغسل
وتظهر فائدته في رشاش الغسلة الثانية من ولوغ الكعب انتهت الفروع السبعة والكلام على كل فرع
منها طویل فراجع الشرح ثم قال المصنف (والمزيل للوسوس) العارض في ازالة النجاسات (ان يعلم ان
الاشياء) من اصلها (خلقت طاهرة بيقين) وان النجاسات عارضة عليها (فلا يشاهد عليه نجاسة)
مرئية (ولا تعلمها يقينا) باخبار صادق ثوبا كان أو غيره (نصلي معه) ولا نشك في طهارته ابقاء على الاصل
(ولا ينبغي أن يتوصل بالاستنباطات) وفي نسخة بالاستنباط وهو الاستخراج بالاجتهاد (الى تقدير
النجاسات) بل يقف فيما أخبر به الشارع ولا يتجاوز عن الحدوبه تم بيان القسم الاول في طهارة الاخبار
ثم شرع في طهارة الاحداث فقال (القسم الثاني) في بيان (طهارة الاحداث) هو جمع حدث تقدم بيانه
(وفيها) أي يدخل في طهارة الاحداث (الوضوء والغسل والتيمم ويتقدمها) أي تلك الثلاثة (الاستحباب)
وما يتبعه (فنورد) هنا (كيفيتها) أي الاربعة (على الترتيب) المناسب مقدما للاهم فالاهم (مع آدابها
وسننها) ولواحق كل من ذلك (مبتدئين بسبب الوضوء وهو قضاء الحاجة ان شاء الله تعالى) وأصل
الحاجة الفقر الى الشيء مع حاجته والجمع حاج محذوف الفاء وحاجات وحوائج والمراد بقضاءها هنا بلوغها ونيلها
وهو كناية عن اخراج الفضلات الباطنية ومثله البراز والغائط والخلاء وأشباهاها وظاهر كلام المصنف
يقضي ان سبب الوضوء هو الحدث وذلك لانه يتكرر بتكرار الحدث وهذا قدرده أصحابنا قال الحلال
الحمازي في حواشي الهداية السبب ما يكون مفضيا الى المسبب والحدث رافع للوضوء فكيف يكون سببا
للوضوء وكذا قول أهل الظاهر ان سبب الوضوء القيام الى الصلاة لظاهر النص وهو أيضا فاسد لانه صلى
الله عليه وسلم صلى خمس صلوات بوضوء واحد والصحيح عندنا سببه الصلاة وفي قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلاة الاية تنصيص عليه لان الطهارة تضاف الى الصلاة والاضافة دليل السببية ولان الطهارة شرط
الصلاة فوجب أن يكون سبب وجوب الصلاة لا غير قياسا على سائر الشروط وهذا لان شرط الشيء
تبع له وانما يصير تبعه ان لو وجب بسببه فلو وجب بسبب آخر يصير تبعه السبب لا المشروطة ولا نسلم
بأن الطهارة تتكرر بتكرار الحدث بل بتكرار الصلاة الا أن تجديد الوضوء لم يجب وان تكرره سببه وهو
الصلاة لان تجديد الوضوء غير مقصود بنفسه وانما المقصود حكمه وهو اباحة الصلاة فهما كان المقصود
حاصلا كان مستغنيا عن تجديد فعل التوضي كفا في استقبال القبلة وستر العورة وتطهير الثوب اذا وجدت
هذه الاحوال عند الشروع في الصلاة لا يشترط تجديد هذه الافعال عند شروعاتها فكذلك اذا ثبت بما
ذكرنا أن سبب وجوب الوضوء الصلاة والحدث شرطه بدلالة النص وصيغته أما الصيغة فلانه ذكر
الحدث في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والبول انما يجب بما يجب به الاصل فكان ذكر الحدث في
البديل ذكر في البديل وأما الدلالة فنقوله تعالى اذا قمتم أي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم وانه حدث
وانما صرح بذكر الحدث في باب الغسل والتيمم دون الوضوء والله أعلم فيعلم ان الوضوء سنة وفرض
والحدث شرط لكونه فرضا لا كونه سنة فيكون الوضوء على الرضوء فور التيمم والحدث شرط على الغسل
والتيمم على التيمم يكون عبثا والله الموفق

(باب آداب قضاء الحاجة)

الآداب جمع أدب وهو ما فيه زيادة احترام ولا بأس بتركه والآداب مكملات للسنن كما ان السنن مكملات
للايجاب وقضاء الحاجة نعم لما يخرج من القبل والبر وقد ذكر المصنف هنا نحو من اثنين وعشرين أدبا
وكلها ماضية على قانون الاتباع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبيكم الله فقال (ينبغي) وفي المصباح يقال
ينبغي أن يكون كذا معناه يندب ندبا مؤكدا لا يحسن تركه واستعمال ماضيه مهجور وقد عدوا ينبغي

والمزيل للوسوس أن يعلم
أن الاشياء خلقت طاهرة
بيقين فلا يشاهد عليه
نجاسة ولا يعلمها يقينا يصلي
معه ولا ينبغي أن يتوصل
بالاستنباط الى تقدير
النجاسات

(القسم الثاني طهارة
الاحداث) ومنها الوضوء
والغسل والتيمم ويتقدمها
الاستحباب فلنورد كيفيتها
على الترتيب مع آدابها
وسننها مبتدئين بسبب
الوضوء وآداب قضاء الحاجة
ان شاء الله تعالى
(باب آداب قضاء الحاجة)
ينبغي

من الافعال التي لا تصرف فلا يقال انبغى وأجاز به بعضهم وحكى عن الكسائي انه سمع من العرب وما ينبغي أن يكون كذا أي ما يستقيم أو يحسن فقول المصنف ينبغي للذهاب الى قضاء الحاجة صغرى كانت أو كبرى أي يندب ويحسن (أن يبعد عن أعين الناظرين) اليه اذا كان (في الصحراء) وعلم من هذا القيد انه في البيوت والمنازل لا يشترط ذلك وقد صرح عنه صلى الله عليه وسلم انه كان اذا ذهب المذهب أبعد كما عند الأربعة في السنن وقسموه بمعنيين أحدهما أبعد نفسه عن الناس لئلا ينظر اليه الناظر فيكون متعديا والثاني أبعد أي صار بعيدا عن الناس فيكون لازما وما لهما الى واحد وفائدة الابعاد أن لا يرى له شخص ولا يسمع له صوت (و) الثاني (أن يستتر بشئ عند التبرز ان وجدته) لان كشف العورة حرام وهذا أيضا في الصحراء فقد أخرج أبو داود والنسائي من حديث أبي هريرة رفعه ومن أتى الغائط فليستتر فان لم يجد إلا أن يجمع كتيبا من رمل فليستدبره فان الشيطان يابغ بمقاعدي آدم من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج (و) الثالث (أن لا يكشف عورته) وهي من السرة الى الركبة على خلاف فيه بين الأئمة (قبل الانتهاء الى موضع الجلوس) سواء كان في الصحراء أو في البنيان ولكن ينبغي أن يشمر ثيابه قبل ذلك ما عدا ازاره وقد روى أبو داود من طريق الأعمش عن رجل عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا أراد حاجته لا يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض أخرجه الترمذي أيضا وقال هو مرسل (و) الرابع (أن لا يستقبل الشمس والقمر) بعورته فانه قد ورد انهما يلعنانه ويشتركان فيهما الصحراء والبنيان قاله المحاملي (و) الخامس (أن لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها) بعورته لما روى عنه صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا (الا اذا كان في بناء) أي المنازل المبنية فانه يجوز عند الشافعي ومالك (والعدول عنهما أيضا في البناء أحب) وهو مذهب أبي حنيفة وفي المدخل لابن الحاج مالم يكن في سطح فأجيز وكره على الاختلاف في التعليل هل النهي اكراما للقبلة فيكره أو اكراما للملائكة فيجوز وكذلك الجماع ان كان في البيت فيجوز وان كان في السطح فيختلف فيه على مقتضى التعليل (وان استتر في الصحراء براحلة) أي ناقة أو برحلهما جاز (وكذلك بذيله) وذلك أن يرخيه على الأرض بأطرافه (و) السادس (أن يتقي الجلوس في محدث الناس) أي الموضع الذي يجتمع اليه الناس عادة فيحدثون فان ذلك سبب لاداهم وربما يلعنونه من فعل ذلك (و) السابع (أن لا يبول في الماء الراكد) أي الذي لا يجري وفي معناه التغوط وانما خص بلفظ البول موافقة للحديث وذلك لتنجيسه اذا كان دون عشر في عشر عند أبي حنيفة أو دون القلتين كما عند الشافعي وأحمد وحمل مالك هذا النهي على التنزيه لا على التحريم لان الماء لا ينجس عنده بوصول النجاسة اليه الا بالتغير كثيرا كان أو قليلا جاريا كان أو راكدا ولكن ربما تغير الراكد بالبول فيه فيكون الاغتسال به محرما بالاجماع قال ابن دقيق العيد وهذا يلتفت الى حمل اللفظ على معنيين مختلفين وهي مسألة أصولية وقال المهلب بن أبي صفرة النهي عن البول في الماء الراكد مردود الى الاصول فان كان كثيرا فالنهي عنه على وجه التنزيه وان كان قليلا فاعلى الوجوب اهـ وهل يلحق بالنهي عن البول في الراكد الاستنجاء فيه لما فيه من تقديره أولا قال النووي ان كان قليلا فهو حرام وان كان كثيرا فلا لانه ليس في معنى البول ولا يقاربه ولو اجتنب الانسان هذا كله كان أحسن اهـ قال العراقي ان كان أراد الاستنجاء من البول فواضح وان أراد من الغائط فعلى عدم الكراهة نظر خصوصا ان لم يجففه بالحجر وقال ابن بطال لم يأخذ أحد من الفقهاء بظاهر هذا الحديث الا داود الظاهري فانه زعم ان من بال في اناء وصبه فيه كان له واغبره الوضوء به لانه انما نهى عن البول فيه فقط وصبه للبول من الاناء ليس يبول فيه وقال ما هو أشنع من هذا انه اذا تغوط فيه كان له واغبره الوضوء به لان النهي انما جاء من البول فيه وهذا في غاية السقوط وقد مرح به ابن حزم أيضا قال صاحب المفهم ومن التزم هذه الفضاخ وجد هذا الجود فقيق أن لا يبعد من العلماء بل ولا في الوجود (و) الثامن أن لا يبول

أن يبعد عن أعين
الناظرين في الصحراء وان
يستتر بشئ ان وجدته وان
لا يكشف عورته قبل الانتهاء
الى موضع الجلوس وان
لا يستقبل الشمس والقمر
وان لا يستقبل القبلة ولا
يستدبرها الا اذا كان في
بناء والعدول أيضا عنها في
البناء أحب وان استتر في
الصحراء براحلة جاز وكذلك
بذيله وأن يتقي الجلوس في
محدث الناس وأن لا يبول
في الماء الراكد

(تحت الشجرة المثمرة) أو لاجتماع الناس تحت ظلال الأشجار لاسيما في الصيف وكلما كانت الشجرة قريبة من الطرق المسلوكة كان النهي أكد وثانياً الأشجار يقصدها الناس لجني ثمارها والارتفاع بها فيكون سبباً للآذى بل هو من الملاعن وفي معنى البول الغائط وهو أشد (و) التاسع أن لا يبول (في الحجرة) بضم الجيم وسكون الحاء المهملة وهو الكوة من الأرض إذا لاقاه برأس الذئب واختلف إذا بعد عنه فوصل بوله إليه ذكره خيفة من حشرات تنبعث عليه منه وقيل يباح لبعده عن الحشرات أن كانت فيها وقبل أنما نهى عن البول في الحجرة لكونها مساكن للجن لما أخرجه أبو داود والنسائي من حديث عبد الله بن سرجس أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يبالي في الحجرة قالوا اقتادة ما يكره من البول في الحجرة قال كان يقال أنها مساكن للجن وقد ثبت أن سعد بن معاذ رضي الله عنه أو غيره كان في سفر فبالي في كوة فقتله الجن وأنشد نحن قتلنا سيد الخزرج والقصة مشهورة (و) العاشر (أن يتقى) في بوله (الموضع الصلب) لئلا يرد عليه (و) الحادي عشر أن يتقى (مهاب الرياح في البول) خاصة (استنزاها من رشاشه) ولما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه قال ابن الحاج في المدخل ويلحق به النهي عن البول في المراحيض التي تبني في الربوعات بالديار المصرية لأنهم يعملون السراب متسعيناً والمراحيض كلها مننذة إليه فيتسع فيه الهواء لأنه يدخل إليه من بعض المراحيض ويخرج من الأخرى فالذي يخرج منها هو موضع مهاب الرياح من يبول فيه يرجع إلى بدنه وثوبه فينبغي أن يمنع ومن اضطر إلى ذلك ينبغي أن يبول في وعاء ثم يفرغه في المرحاض فيسلم من النجاسة وهذا بين (و) الثاني عشر (أن يتكئ في جلوسه على الرجل اليسرى) ويقوم عرقوب رجله اليمنى مع التوكئ على ركبته اليسرى فان هذه الصفات أسرع لخروج الحدث وقد روى سراقبة بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال علمنا إذا أتينا الخلاء أن نتوكأ على اليسرى (و) الثالث عشر (أن كان في بنيان يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليمن في الخروج) على العكس من دخول المسجد والخروج منه ولا يعتبر ذلك في الصحراء قال الرافعي اختلف فيه كلام الأصحاب والذي في الوسيط يقتضي الاختصاص بالبنيان لكن الأكثر أن على أنه لا يختص (و) الرابع عشر (أن لا يبول قائماً) كما قالت عائشة رضي الله عنها من حدثكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبول قائماً فلا تصدقوه قال العراقي أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه قال الترمذي هو أحسن شيء في هذا الباب وأصح اه أي لم يكن مواطئاً على ذلك بل كان يتفق منه أحياناً ولم تطلع عليه عائشة رضي الله عنها ولذا أنكرت (وقال عمر رضي الله عنه رآني النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائماً فقال يا عمر لا تبلى قائماً) قال العراقي أخرجه ابن ماجه بأسناد ضعيف ورواه ابن حبان من حديث ابن عمر ليس فيه ذكر عمر اه (وفيه) أي في البول قائماً (رخصة) وجواز على المشهور إذا كان في موضع لا يمكن الاطلاع عليه وكان الموضع رخوا فانه يتشقى به من وجع الصلب (اذ روى حذيفة) بن ايمان رضي الله عنه (أنه صلى الله عليه وسلم بال قائماً فأتته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه) قال العراقي متفق عليه اه قلت أخرجه الستة بلفظ أتى سباطة قوم فبال قائماً ثم دعا بماء فمسح على خفيه قال أبو داود قال مسدد قال فذهبت أتبعه فعدت عاني حتى كنت عند عقبه (و) الخامس عشر أن (لا يبول في المغطس) هو الموضع الذي يغتسل فيه (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عامة الوسواس منه) قال العراقي أخرجه أصحاب السنن من حديث عبد الله بن مغفل قال الترمذي غريب قلت واسناده صحيح اه قلت ولفظهم لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يتوضأ فيه فان عامة الوسواس منه وقال ابن المبارك

ولا تجت الشجرة المثمرة ولا في الحجرة وأن يتقى الموضع الصلب ومهاب الرياح في البول استنزاها من رشاشه وأن يتكئ في جلوسه على الرجل اليسرى وأن كان في بنيان يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليمن في الخروج ولا يبول قائماً قالت عائشة رضي الله عنه من حدثكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول قائماً فلا تصدقوه وقال عمر رضي الله عنه رآني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائماً فقال يا عمر لا تبلى قائماً قال عمر فبالت قائماً بعد وفية رخصة اذ روى حذيفة رضي الله عنه أنه عليه السلام بال قائماً فأتته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه ولا يبول في المغطس قال صلى الله عليه وسلم عامة الوسواس منه وقال ابن المبارك قد وسع في البول في المغطس إذا جرى الماء عليه ذكره الترمذي وقال عليه السلام لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يتوضأ فيه فان عامة الوسواس منه وقال ابن المبارك

تقدمت ترجمته (ان كان الماء جاريا فلا بأس به) وبه قال أبو حنيفة وابن العوارف يوسع في البول في المستحم اذا جرى فيه الماء اه أي فهو مقيد في المستحم كما يظهر ذلك بالتأمل (و) السادس عشر (ان لا يستحب) معه عند توجهه الى الغائط أو البول (شيأ) كالخاتم والدرهم (عليه اسم الله عز وجل و) اسم (رسوله صلى الله عليه وسلم) احتراماً وان كان خاتمه عليه شيء من ذلك ولم يجد بداً من نزع قلبه فسه الى باطن الكف ويقبض عليه وكذلك التماسم والرقى اذا كان عليها غلاف ثقيل من حديد أو نحاس أو غير ذلك فلا بأس به ثم رأيت الراغب قال ومنها أن لا يستحب شيئاً عليه اسم الله تعالى كالخاتم والدرهم التي عليها اسم الله تعالى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتمه لانه كان عليه محمد رسول الله والحق باسم الله تعالى اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم تعظيماً وتوقيراً قال وكذلك يحترز من استحباب ما عليه شيء من القرآن وهل يختص هذا الادب بالبنين أم يعم البنين والصحاري فيه اختلاف للأصحاب ورأيت للصمري انه اذا كان على فص الخاتم ذكر الله تعالى قاعه قبل دخول الخلاء أو ضم كفه عليه فيخير بينهما وكلام غيره يشعر انه لا بد من النزع نعم قيل انه لو غفل عن النزع حتى اشتغل بقضاء الحاجة ضم كفه عليه حتى لا يظهر (و) السابع عشر (ان لا يدخل بيت الماء) أي المستحم أو المرحاض (حاصر الرأس) أي كاسفه فلا يدخل الامعاء رأسه وكذلك عند الجماع (و) الثامن عشر (أن يقول) بالتعوذ الوارد (عند الدخول) أي عند ارادته (بسم الله أعوذ بالله من الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم) وفي المدخل لابن الحاج أعوذ بالله من الخبيث والخبيثات النجس الرجس الشيطان الرجيم وأخرج الجماعة من حديث أنس كان اذا دخل الخلاء قال اللهم اني أعوذ بك من الخبيث والخبيثات هذا لفظ حماد بن زيد ولفظ عبد الوارث بن سعيد أعوذ بالله والباقي سواء وأخرج أصحاب السنن الاربعة من حديث زيد بن أرقم رفعه ان هذه الحشوش محتضرة فاذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبيث والخبيثات وقال الترمذي حديث أنس أصح وحديث زيد بن أرقم في اسناده اضطراب قلت قول المصنف عند الدخول لم أر العندية في واحد من الصحيحين وإنما علق البخاري للإرادة والذي اتفقا عليه بلفظ كان اذا دخل وفي رواية هشيم عند مسلم الكنيف بدل الخلاء وأخرجه البيهقي من طريق مسدد بلفظ اذا أراد دخول الخلاء وأما قوله بسم الله فأخرجه الطبراني في الدعاء من حديث قتادة عن أنس رفعه أن هذه الحشوش محتضرة فاذا دخل أحدكم الخلاء فليقل بسم الله اللهم اني أعوذ بك من الخبيث والخبيثات وأخرجه الدارقطني في الافراد وقال تفرد به عدي بن أبي عمارة عن قتادة وقال الطبراني لم يقل فيه بسم الله الا عدي عن قتادة وأخرج ابن ماجه من حديث علي رفعه ستر ما بين الجن وعورات بني آدم أن يقول اذا دخل الكنيف بسم الله وأما بقية الزيادات التي في سياق المصنف فأخرج الطبراني في الدعاء من حديث ابن عمر وأنس رفعه ان كان اذا دخل الخلاء قال اللهم اني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وأخرج ابن السنن حديث أنس مثله وأخرجه أبو نعيم كذلك الا انه زاد في أوله بسم الله وهذه الرواية أقرب ما يكون الى سياق المصنف وكذلك ما رواه الطبراني في الدعاء من حديث أبي أمامة رفعه لا يعجزن أحدكم اذا دخل مرفقه أن يقول اللهم اني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وقد أخرجه ابن ماجه أيضاً (و) التاسع عشر أن يقول (عند الخروج) من قضاء الحاجة (الحمد لله الذي أذهب عني ما يؤذيني وأبقى علي ما ينفعني ويكون ذلك خارجاً عن بيت الماء في موضع الحاجة) وهذه الزيادة وجدت في بعض النسخ وسقطت من أكثرها والدعاء المذكور أخرجه الطبراني في الدعاء من طريق سلمة بن دهرام عن طاووس رفعه فذكر حديثاً في أدب الخلاء وفيه ثم ليقول اذا خرج الحمد لله الذي الخ مثل سياق المصنف قال الطبراني لم نجد من وصل هذا الحديث قال الحافظ وفيه مع ارساله ضعف وأخرج الاربعة من حديث عائشة رفعه كان اذا خرج من الغائط قال غفرانك

ان كان الماء جارياً فلا بأس به ولا يستحب شيئاً عليه اسم الله تعالى أو رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يدخل بيت الماء حاصر الرأس وأن يقول عند الدخول بسم الله أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وعند الخروج الحمد لله الذي أذهب عني ما يؤذيني وأبقى علي ما ينفعني ويكون ذلك خارجاً عن بيت الماء

وقال الترمذي غريب حسن اه وفي الباب حديث أبي ذر كان صلى الله عليه وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي اذهب عني الاذى وعافاني وحديث أنس بن مالك مثله وفي لفظ الحمد لله الذي أحسن الى في أوله وآخره وحديث ابن عمر رفعه كان اذا خرج قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى في قوته وأذهب عني آذاه وأخرج ابن أبي الدنيا في كتاب الشكر والخيرات في باب فضيلة الشكر من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نوحا عليه السلام لم يقم عن خلاء قط الا قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى منفعتي في جسدي وأخرج عني آذاه (و) العشرون (أن بعد الحجر) أي بهيته للاستنجاء (قبل الجلوس) في المرحاض وكذلك الماء لمن جمع بينهما وقدرت اتقوا الملاعن الثلاث وأعدوا النبل وهي أحجار الاستنجاء والمعنى من خوف الانتشار لو طلمها بعد قضاء الحاجة (و) الحادي والعشرون (أن لا يستنجى بالماء في موضع) قضاء (الحاجة) لئلا ينطأ برأيه شيء من النجاسة وهذا اذا كان الموضع المعد للغائط قريبا ولا مسالك له فأما المرحاض التي تبني الآن بالديار المصرية وغيرها فيباح ذلك لأن فيه حرجا ومشقة ثم رأيت النووي أنه على ذلك في تحقيق المنهاج فقال هذا في غير الخلطة المتخذة لذلك أما الخلطة فلا ينتقل فيها الماء لانه لا يناله رشاش (و) الثاني والعشرون (أن يستبرئ من البول) خاصة ويتفقد نفسه فيه فيعمل على عادته (بالتمتع) والذهب والمجى والقعود والقيام ولي اتخذ اليمنى على اليسرى والنطالى وراء (والنتر) أي نثر الذكر (ثلاثا) وذلك برفق (وامرار اليد) أي بعض أصابعه كما عند الرافي (على أسفل القضيب) ويدركه لاخراج ما هنالك من البقايا قال ابن الحاج في المدخل رب شخص يحصل له التنظيف عند انقطاع البول عنه وآخر لا يحصل له ذلك الا بعد أن يقوم ويقعد وذلك راجع الى اختلاف أحوال الناس في أمر جنسهم وفي ما حكمهم وفي اختلاف الأزمنة عليهم فقد يتغير حاله بحسب اختلاف الأمر عليه وهو يعهد من نفسه عادة فيعمل عليها فيخاف عليه أن يصلى بالنجاسة أو يتوسوس في طهارته فيكون يعمل على ما يظهر له في كل وقت من حال مزاجه وغذائه وزمانه فليس الشيخ كالشباب وليس من أكل البطيخ كمن أكل الجبن وليس الحر كالبرد اه (ولا يكثر التذكر في الاستبراء فيوسوس) أي يوقع نفسه في الوسوسة هل طهر المحل أم لا (وينشق عليه الأمر) خصوصاً في المواضع الباردة (و) اذ ابلى أحد بذلك فعلاجه أن (ما يحس به من بلل) ونداوة في المحل (فليقدر) في نفسه (انه بقية الماء) الذي استنجى به فيزول عنه الوسواس (فان كان يؤذيه ذلك) ولم يندفع عنه (فليرش الماء عليه) أي على الفرج وينضجه (حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله أعنى رش الماء) قال العراقي رش الماء بعد الوضوء وهو الانتضاح أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث سفیان بن الحكم الثقفي أو الحكم بن سفیان وهو مضطرب كما قال الترمذي وابن عبد البر اه وفي القوت وقد يكون ما يظهر من البذاذة بعد غسل الذكر بالماء ان ذلك من مرجع الماء يتردد في الاحليل لضيق المسالك وتلاحم انضمامه عليه فان خشى الوسواس فليضع على فرجه بالماء بعد وضوئه وهو أن يأخذ كفاً من ماء فيرشه عليه فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شبه فقهاء المدينة الذكر بالضرع وقال بعضهم انه لا يزال يخرج منه الشيء بعد الشيء مادامت تمده وقيل اذا وقع الماء على الذكر انقطع البول (وقد كان أخفهم استبراء) وأقلهم استعمالاً للماء (أفقههم) عندهم هكذا في القوت زاد المصنف (فتدل الوسوسة فيه على قلة الفقه) في الدين (وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء حتى الخراصة أمرنا أن لا نستنجى بعظام ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة ببول ولا غائط) قال العراقي أخرجه مسلم وقد تقدم في قواعد العقائد اه قلت وأخرجه الأربعة في السنن بلفظ قبل له قد علمكم نبينكم كل شيء حتى الخراصة قال أجل نهانا فساوقوه وفي سبيلهم زيادة على ما أورده المصنف هنا (وقال رجل لبعض

وان بعد النبل قبل الجلوس
وأن لا يستنجى بالماء في
موضع الحاجة وأن يستبرئ
من البول بالتمتع والنتر
ثلاثا وامرار اليد على
أسفل القضيب ولا يكثر
التذكر في الاستبراء
فيتوسوس ويشتق عليه
الأمر وما يحس به من بلل
فليقدر أنه بقية الماء فان
كان يؤذيه ذلك فليرش عليه
الماء حتى يقوى في نفسه ذلك
ولا يتسلط عليه الشيطان
بالوسواس وفي الخبر أنه
صلى الله عليه وسلم فعله
أعنى رش الماء وقد كان
أخفهم استبراء أفقههم
فتدل الوسوسة فيه على قلة
الفقه وفي حديث سلمان
رضي الله عنه علمنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم كل
شيء حتى الخراصة أمرنا أن
لا نستنجى بعظام ولا روث
ونهانا أن نستقبل القبلة
بغائط أو بول وقال رجل
لبعض

(الصحابه) هكذا في سائر نسخ الكتاب ونص القوت لبعض أصحابه (من الاعراب) وهو الصحيح وما في نسخ الاحياء تحريف (وقد خاصمه) فقال (لا أحسبك تحسن الحرارة فقال بلي وأبيك اني) بها (لخاذق) أي عارف فطن قال فصفها لي قال (أبعد الاثر) أي أبعد عن الناس حتى يخفى أثره (وأعد المدر) أي أهبطه للاستنجاء قبل الجلوس لقضاء الحاجة (واستقبل الشيخ واستدبر الريح) أي أجعل الشيخ سائرا من قدامي وأجعل الريح من ورائي لئلا يطير الرشاش (واقعى اقعاء الظبي وأجفل أجفالت النعام) ونص عوارف المعارف قال رجل من بعض الصحابة لرجل من الاعراب وفيه قال أبعد عن البشر وأعد المدر والباقي سواء قال صاحب القوت (الشيخ) بالكسر (نبت طيب الرائحة) وليس في القوت الرائحة وإنما فيه نبت طيب يكون (بالبادية) أي غير مستزرع (والاقعاء ههنا) ونص القوت في هذا الموضع (أن يستوفر على صدور قدميه) أي يتعد منتصباً غير مطمئن وفي قوله ههنا إشارة إلى أن الاقعاء له معان لكنها لا تناسب في الاستنجاء يقال أقعى إذا ألصق أليته بالأرض ونصب ساقيه ووضع يديه على الأرض كما يقعى الكلب وفي الصحاح للجوهري بعد قوله ونصب ساقيه ويتسند إلى ظهره وقال ابن القطاع أقعى الكلب جلس على أليته ونصب فخذه وأقعى الرجل جلس تلك الجلسة (والاجفالت أن يرفع عجزه) وفي القوت عجيزته وفي بعض نسخ الكتاب وأجفل جفل النعام وهو صحيح أيضاً يقال جفلت النعامة إذا نبت وشردت وأجفل القوم أسرعوا في الهرب (ومن الرخصة أن يبول الإنسان قريبا من صاحبه مستتراعنه فعلى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شدة حيائه ليستن الناس به) وفي نسخة ليسن للسن وعبارة القوت فأما من أراد أن يبول قريبا من صاحبه بحيث يراه أو يحسه فلا بأس بذلك فانها رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع الحياء منها بفعله لأنه عليه السلام كان أشد الناس حياء وقد كان مع ذلك يبول إلى جنبه صاحبه ليستن التوسعة في ذلك قلت وتقدم قريبا في حديث حذيفة عند أبي داود فذهبت أتباعه فدعاني حتى كنت عند قبه وقال العرائفي هو متفق عليه من حديث حذيفة اه قلت بل هو عند الستة كما تقدمت الإشارة اليه * (تنبيه) * قد ذكر النووي في تحقيق المنهاج آداباً أخرى لم يشر لها المصنف وكذلك ابن الحاج في المدخل وقد أكثر منها حتى أوصلها إلى ستين وقد أشير إلى بعضها لأن بعضها منها قد ذكره المصنف في الذي يليه فأغنا عن ذكره قال النووي يكره استقبال بيت المقدس واستدباره يبول أو غائط ولا يحرم ويكره أن يذكر الله تعالى أي يتكلم بشئ قبل خروجه الاضرورة فان عطس حمد الله تعالى بقباه ولا يحرك لسانه وكذا في حال الجساع ويكره البول في قارعة الطريق وعند القبور ويحرم البول على القبور في المسجد ولو بال في اناء في المسجد فهو حرام على الاصح ويستحب أن لا يرى إلى ما يخرج منه ولا إلى فرجه ولا إلى السماء ولا يعبت بيده ويكره اطالة القعود على الخلاء ويستحب أن يبول في مكان لين لا يرتد عليه بوله فيه اه وقال ابن الحاج في المدخل وأن لا يقعد حتى يلتفت يمينا وشمالا وإذا قعد لا يلتفت يمينا ولا شمالا ولا بأس أن يستعيز عند الارتباع ويحب أن يتكلم إذا اضطر إلى ذلك من أمر يقع مثل حريق أو أعشى يقع أو دابة أو ما أشبه ذلك وأن لا يسلم على أحد ولا يسلم عليه أحد فان سلم عليه أحد فلا يرد عليه ويكره أن يبول في المنحدر إذا كان هو من أسفل لأن بوله يرجع اليه وان يفرج فخذه في القعود لئلا يتطاير عليه شئ من النجاسة لا يشعر بها وأن لا يتغوط تحت ظل حائط ولا على شاطئ نهر لان هذه المواضع لراحة الناس في الغالب إذا أراد أحد أن يستريح يطلب ظلا أو يرد النهر للماء فيجد ما يجعل هنالك فيقول اللهم العن من فعل هذا وان يتجنب البيع والكائس للاحترامها وإنما هو لئلا يفعلوا ذلك في مساجدنا ينهي عن سب الآلهة المدعوة من دون الله عز وجل لئلا يسبوا الله تعالى ويكره البول في الاواني النفيسة للسرف وكذا يمنع في أواني الذهب والفضة لتحريم اتخاذها واستعمالها ويكره في مخازن الغلة والدور المسلوكة التي خربت ولحذر أن يدخل أصبعه عند الاستنجاء في الثقب فانه من فعل

الصحابه من الاعراب وقد
خاصمه لا أحسبك تحسن
الحرارة قال بلي وأبيك
اني لا حسنها واني بها
لخاذق أبعد الاثر وأعد
المدر وأستقبل الشيخ
واستدبر الريح واقعى اقعاء
الظبي وأجفل أجفالت النعام
الشيخ نبت طيب الرائحة
بالبادية واقعاء ههنا أن
يستوفر على صدور قدميه
والاجفالت أن يرفع عجزه
ومن الرخصة أن يبول
الإنسان قريبا من صاحبه
مستتراعنه فعل ذلك رسول
الله صلى الله عليه وسلم مع
شدة حيائه لم يبين للناس
ذلك

شرار الناس وهو منهي عنه وإذا قام ليستبرئ فلا يخرج بين الناس وذكره في يده وإن كان تحت ثوبه فإن ذلك مثله وشوه فكثيرا ما يفعل بعض الناس هذا وقد نهى عنه فان كانت له ضرورة في الاجتماع بالناس إذ ذاك فليجعل على فرجه خرقة يشدها عليه ثم يخرج للناس فإذا فرغ من ضرورته تنظف اذ ذاك ويكره الاشتغال فيه وهو فيه من نتف ابظ أو غيره لئلا يسطى في خروج الحدث والمقصود الاسراع في الخروج من ذلك المحل بذلك وردت السنة قال الامام أبو عبد الله القرشي إذا أراد الله بعبد خيرا يسر عليه الطهارة وأن لا يستجمر بمحاطة مسجد حرمة ولا في حائط مملوك لغيره لانه تصرف في ملك الغير ولا في حائط وقف لانه تصرف فيه وهو في حوز من وقف عليه وذلك لا يجوز وهذا كله حرام باتفاق وكثيرا ما يتساهل اليوم في هذه الاشياء سيما فيما سبل للوضوء فتجد الخيطان في غاية ما يمكن أن يكون من القدر لاجل استجمارهم فيها وذلك لا يجوز وأيضا في حائط ملكه لانه قد ينزل عليه المطر أو يصيبه بلل من الماء أو يلتصق هو أو غيره اليه فتصيبه النجاسة فيصلي بها ووجه آخر هو أن يكون في الحائط حيوان فيتأذى وقد رأيت ذلك عيانا بعض الناس استجمروا في حائط فاسعته عقرب كانت هناك على رأس ذكره ورأى من ذلك شدة عظمة والله أعلم * (كيفية الاستنجاء) * لما كان المخرج الى الاستنجاء انما هو قضاء الحاجة قدم آدابه ثم شرع في بيان كيفية الاستنجاء * اعلم أن الاستنجاء استفعال من النجس والسبب للطلب أي طلب النجس ليزيله والنجس هو الاذى الباقي في فم أحد المخرجين وقبل السبب والازالة كالاستنجاء وقبل أصله الذهاب الى النجس وهو ما ارتفع من الارض كانوا يستترون بها اذا قعدوا للتخلي وبعد اتفاقهم على مشروعية الاستنجاء اختلفوا هل هو واجب أو سنة وبالأول قال الشافعي وأجد لامره صلى الله عليه وسلم بالاستنجاء بثلاثة أحجار وكل ما فيه تعدد يكون واجبا كوقوع السكب وقال مالك وأبو حنيفة والمزني من الشافعية هو سنة واحتجوا بحديث أبي هريرة عند أبي داود مرفوعا من استجمر فليوتر فمن فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج وأجاب البيهقي بأن المراد فليوتر بعد الثلاث ورد بأن الامر للاستنجاء وعنده الزيادة على الثلاث مع الانقاء بدعة وبدونه واجبة ثم اختلفوا في اشتراط العدد فقال الشافعي وأحمد يشترط لما روى أبو داود عن عروة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب أحدكم لحاجته فليستطب بثلاثة أحجار وقال أبو حنيفة ومالك وداود ليس بشرط بدليل ما رواه البخاري من حديث ابن مسعود قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط فأمرني أن آتية بثلاثة أحجار فوجدت حجرين ولم أجد الثالث فأتيت به روثه فأخذ الحجرين وألقى الروث وقال هذا ركس فاستدل الطحاوي بقوله وألقى الروث على عدم اشتراط الثلاث وعلل بأنه لو كان مشروطا لطلب ثالثا وأجب بان في مسند أحمد في هذا الحديث بعد قوله هذا ركس اثني بحجر أو أنه عليه السلام اكتفى بطرف أحد الحجرين عن الثالث لان المقصود بالثلاثة أن يمسح بها ثلاث مسحات وذلك حاصل ولو بواحد له ثلاثة أحرف قال المصنف (ثم يستنجى مقعدته) كناية عن الدبر اذا كان بالجامد وجب أن يستوفي ثلاث مسحات اما بأحرف حجر واحد وما في معناه أو بأحجار فقوله (بثلاثة أحجار) ليس لتخصيص الحكم بها لان غير الحجر مشارك للحجر في تحصيل مقصود الاستنجاء ولعل ذكر الاحجار جري لغلبة القسوة والقدرة عليها في عامة الاماكن فقوله المذكور مسوقا على موافقة الخبر والا فالحكم غير مخصوص بالاحجار (فان أتى) الموضع بتلك الثلاثة الاحجار ونحوها (كفى) وقال مالك وأبو حنيفة اذا حصل الانقاء بمادون الثلاث كفى قال الرافعي ولا صحابنا وجه موافقه حكاه أبو عبد الله الحنطلي وغيره (والا) أي اذا استوفي العدد لكنه لم ينق (استعمل رابعة) وجوبا حتى ينق فإنه المقصود الاصل من شرع الاستنجاء (فان أتى كفى) والا استعمل خامسة فان الايتار مستحب قال عليه الصلاة والسلام من استجمر فليوتر (أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أبي هريرة وهو رواية اسلم أيضا وعند مسلم أيضا من حديثه اذا استجمر أحدكم فليستجمر

* (كيفية الاستنجاء) *
ثم يستنجى لمقعدته بثلاثة
أحجار فان أتى بها كفى
والاستعمل رابعة فان أتى
استعمل خامسا لان الانقاء
واجب والايتار مستحب
قال عليه السلام من
استجمر فليوتر

وترا وقوله فايوتراى ثلاث أو خمس أو سبع أو غير ذلك والواجب الثلاث فإن حصل الانقضاء بها والا
 وجبت الزيادة كما تقدم واستحب الايتار ان حصل الانقضاء بشفع وجل ابن عمر الاستجمار هنا على استعمال
 الخور فكان يتليب وترا ويستنجي وتراجعا بينهما وحكاة ابن عبد البر عن مالك وعند أبي داود زيادة
 في هذا الحديث وهو قوله من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج وأما كيفية الاستنجاء فبأن (ياخذ الحجر
 بيساره ويضعه على مقدم المقعدة قبل موضع النجاسة ويدها) هكذا في النسخ بتأنيث الضمير والصواب
 وعده وفي بعض النسخ ويمررها من الامرار (بالمسح والادارة الى المؤخر) وعبرة القوت ياخذ الحجر
 بيمينه وعده على مقعده من مقدمها مسحا الى مؤخر المقعدة ثم يرمي به هناك (وياخذ الثانية ويضعها
 على المؤخر كذلك ويدها الى المقدمة) وعبرة فيبتدي به من مؤخر المقعدة فيمسحها من مؤخرها الى
 مقدمها ثم يرمي به (وياخذ الثالثة فيديرها حول المسربة ادارة) والمسربة كمعدة تجري الغائط
 ومخرجه سميت بذلك لانسراب الخارج منها فهي اسم للموضع وهكذا هو نص القوت وزاد عليه
 المصنف فقال (وان عسرت الادارة ومسح من المقدمة أو المؤخرة أجزاء) وقال الرافي في شرح الوجيز
 في كيفية الاستنجاء وجهان أظهرهما وبه قال ابن أبي هريرة وأبو زيد المروزي انه يمسح بكل حجر جميع
 المحل بأن يضع واحدا على مقدم الصفحة اليمنى فيمسحها به الى مؤخرها ويدبره الى الصفحة اليسرى
 فيمسحها به من مؤخرها الى مقدمها فيرجع الى الموضع الذي بدأ منه ويضع الثاني على مقدمة الصفحة
 اليسرى ويفعل به مثل ذلك ويمسح بالثالث الصفحتين والمسربة ووجهه ما روى انه صلى الله عليه وسلم قال
 فلا يستنج بثلاثة أحجار يقبل بواحد ويدبر بواحد ويحلق بالثالث قلت قال ابن المقن هو غريب وقال
 النووي في شرح المذهب ضعيف منكر لأصل له قال وقول الرافي انه ثابت غلط منه اه قال الرافي
 والثاني قال أبو اسحق ان حجرا للصفحة اليمنى وحجرا للصفحة اليسرى وحجرا للوسط قلت هذا المحكي عن
 أبي اسحق تبع فيه صاحب المذهب والذي حكاه الماوردي عن أبي اسحق أن يمسح بالحجر الاول الصفحة
 اليمنى من مقدمها الى مؤخرها ويمسح بالثاني اليسرى من مؤخرها الى مقدمها ثم يمسح بالثالث جميع المحل
 اه ثم قال الرافي وحكي في التهذيب وجهان ثالثا وهو انه يأخذ واحدا فيضعه على مقدم المسربة ويدبره
 الى مؤخرها ويضع الثاني على مؤخرها ويدبره الى مقدمها ويحلق بالثالث كان المراد بالمسربة جميع
 الموضع وعلى هذا الوجه يمسح الحجر الاول والثاني جميع الموضع كأنه صفحة واحدة ويطيف الحجر
 الثالث على المنفذ وبهذا يفارق هذا الوجه الوجه الاول فانه على ذلك الوجه يطيف الحجرين الاولين
 ويمسح بالثالث جميع الموضع قلت وهذا الوجه الثالث أقرب الى ما ذكره أصحابنا قال الفقيه أبو جعفر
 الهندواني اذا كان الرجل في الشتاء يقبل بالاول ويدبر بالثاني ويقبل بالثالث لان خصيته في الشتاء
 غير متدليتين وذلك الفعل أبلغ وا كان في الصيف يدبر بالاول ويقبل بالثاني ويدبر بالثالث لان خصيته
 في الصيف متدليتان والمرأة تفعل في الاوقات كلها كالرجل في الشتاء لتلايت لوت فرجها كذا في شرح
 النقاية للشمي وهكذا نقله شارح المختار وزاد أن المراد بالادبار الذهاب الى جانب الدبر والاقبال ضده
 والله أعلم ثم قال الرافي وهذا الخلاف في الاستحقات أم في الاولوية والاستحباب فيه وجهان عن الشيخ
 أبي محمد أن الوجهين موضوعان على التنافي وصاحب الوجه الاول لا يجب يرا الثاني لان تخصيص كل حجر
 لومنع مما يمنع رعاية العدد الواجب ولا يحصل في كل موضع الامسحة واحدة وصاحب الوجه الثاني لا يجيز
 الاول للخبر المصرح بالتخصيص ويقول العدد معتبر بالاضافة الى جملة الموضع دون كل جزء منه قلت
 قال النووي وقبل يجوز العدول من الكيفية الثانية الى الاولى دون عكسه والله أعلم ثم قال الرافي وقال
 المهظم الخلاف في الاولوية والاستحباب لثبوت الروايتين جميعا وكل واحد منهما ما جازاه * (تنبية) *
 قول المصنف قبل موضع النجاسة فيه اشارة الى انه ينبغي أن يضع الحجر على موضع طاهر بالقرب من النجاسة

وياخذ الحجر بيساره ويضعه
 على مقدم المقعدة قبل
 موضع النجاسة ويمرر
 بالمسح والادارة الى المؤخر
 وياخذ الثاني ويضعه على
 المؤخر كذلك ويمرر الى
 المقدمة وياخذ الثالث
 فيديره حول المسربة ادارة
 فان عسرت الادارة ومسح
 من المقدمة أو المؤخر أجزاء

لانه لو وضعه على النجاسة لبقى شيئا منها وانشرها وحينئذ يتعين الغسل بالماء ثم اذا انتهى الى النجاسة
أدار الحجر قليلا قليلا حتى يرفع كل جزء منه جزءا من النجاسة ولو أمر من غيرا راة ففيه وجهان أحدهما
لأن الجزء الثاني من المحل يلقي ما ينجس من الحجر والاستنجاء بالنجس لا يجوز وأظهره ما لانه يجوز له لان
الاقتصار على الحجر رخصة وتكاف الادارة تضيق باب الرخصة وقد يعبر عن هذا الخلاف بان الادارة هل
تجب أم لا والله أعلم (ثم) ان الرجل اذا كان يستنجي بالجماد في الغائط ما تقدم بيانه ياخذ الحجر بيده
ويسمحه به الموضع ولا يستعين باليمين وفي البول (ياخذ حجرا كبيرا بيمينه) يمسك (القضيب) أي الذك
(بيساره) ويسمحه الحجر بقضيبه ويحرك اليسار) دون اليمين فلو حركهما جميعا أو خص اليمين بالحركة
كان مستنجيا باليمين ومنهم من قال الاولى أن يأخذ الحجر بيساره والذكر بيمينه ويمر الحجر على الذكر لان
الاستنجاء يقع بالحجر واما كنه باليسار أولى والاوّل أظهر وأشهر لان مس الذكر باليمين مكروه وانما قيد
المصنف الحجر بالكبير لان الصغير يحتاج الى ضبطه فيمسكه بين ايماني الرجلين أو بين العقبين ويأخذ
ذكره بيساره ويسمحه عليه ولا يحتاج في هذه الصورة للاستعانة باليمين وان كان يستنجي بما لا يحتاج الى
ضبطه كالصخرة العظيمة والجدار أخذ ذكره باليسار (في مسح ثلاثا) أي ثلاث مرات (في ثلاثة مواضع
أو) مسح (في ثلاثة أحجار أو) مسح (في ثلاثة مواضع من جدار) غير ملوك لا حد ولا وقف لما تقدم
النقل عن ابن الحاج في النهي عنهما حتى ولا ملوك كاله خوفا من تلوثه أو خيره اذا أصابه المطر قال الرافي
وذكر بعضهم انه لا طريق للاحتراز عن هذه الكراهية الا الامسالة بين العقبين والابهامين أما اذا
استعمل اليمين منه كان مرتكباً للنهي كيف فعل اه (الى أن لا ترى الرطوبة) والنداء (في محل المسح)
ويعقبه الجفوف وكذلك اذا مده الى الأرض ومسح ثلاثا وفي القوت ومن مد ذكره من موضع الحشفة
لم ينفعه لانه ربما كان في قصبة الاحليل ماء فيخرج بعد وضوئه ما كان فيه من الماء (فان حصل ذلك
بمرتين أي بالثالثة ووجب ذلك) أي مسح المرة الثالثة وجوبا (ان أراد الاقتصار على الحجر) دون اتباعه
الماء (وان حصل بالرابعة استحب الخامسة لا يثار) لقوله صلى الله عليه وسلم من استحضر فليوتر (ثم ينتقل
من ذلك الموضع الى موضع آخر ويستنجي بالماء) تحرزا عن عود الرشاش اليه اذا أصاب الماء النجاسة أي
فاذا كان يستنجي بالحجر فلا يقوم عن الموضع كيلا تنتشر النجاسة وقد تقدم عن النووي أن هذا في غير
الاخلية انعمدة لذلك أما الاخلية فلا ينتقل فيها للمشقة ولانه لا يناله رشاش (بأن يفيضه) أي يصب
الماء (باليمين على محل النجس) وهو الاذى الكائن على فم المخرج (ويذكر باليسرى) مبتدئا بالوسطى
ثم بالسبحة والخنصر دل كما تاما (حتى لا يبقى أثر) منه (يدركه الكف بحس اللبس) والمراد بالكف هنا
الاصابع وصورة الاستنجاء بالماء عند أصحابنا أن يبدأ بغسل قبله أولا ثم يغسل دبره ببطون الخنصر
والبنصر والوسطى لا يبرؤسها احترازا عن الاستمتاع بالاصابع حتى ينقطع الاثر ويعرف انقطاعه
بالخشونة في اللبس وعدم الرائحة وفي الفتاوى الظهيرية يصعد بطن الوسطى فيغسل ملاقيها ثم البنصر
كذلك ثم الخنصر ثم السبابة حتى يغلب على ظنه الدهارة ولا يقدر ذلك بعدد لان النجاسة مرسية الارتفاع
الوسوسة فيقدر بالثلاث ويقع بالسبع والمرأة تصعد البنصر والوسطى جميعا معا ثم تفعل بعد ذلك كما
يفعل الرجل على ما وصفنا لانها لو بدأت بأصبع واحدة كالرجل عسى يقع أصبعها في موضعها فيجب عليها
الغسل وهي لا تشعر به (ويترك الاستقصاء) أي طاب المبالغة (فيه بالتعرض للباطن) أي لما بطن
من النجاسة (فان ذلك منبوع لوسواس) ومن تعمقهم فيه ما أخبرني رجل من أهل الروم أن رجلين من
فضلائهم تمارعا فقال أحدهما للثاني أنت لا تحسن الاستنجاء فقال الثاني بلى أحسن فيه فأمر بفرسين
عريين بعد أن زبطا على متونهما قطعة ثوب أبيض وركب كل منهما واحدا بلا حائل أزار فرج به مشوارا
فوجد أحدهما قد ظهر منه أثر على ذلك الثوب ولا يخفى ان ذلك كله من المبالغات التي لم يكن يعرفها

ثم يأخذ حجرا كبيرا بيمينه
والقضيب بيساره ويسمح
الحجر بقضيبه ويحرك
اليسار فيمسح ثلاثا في ثلاثة
مواضع أو في ثلاثة أحجار
أو في ثلاثة مواضع من
جدار الى أن لا ترى الرطوبة
في محل المسح فان حصل
ذلك بمرتين أي بالثالثة
ووجب ذلك ان أراد
الاقتصار على الحجر وان
حصل بالرابعة استحب
الخامسة لا يثار ثم ينتقل
من ذلك الموضع الى موضع
آخر ويستنجي بالماء بان
يفيضه باليمين على محل
النجس ويدلك باليسرى حتى
لا يبقى أثر يدركه الكف
بحس اللبس ويترك
الاستقصاء فيه بالتعرض
للباطن فان ذلك منبوع
الوسواس

الساف ثم ان الرجل قد يختلف حاله من جهة المطام والمشارب فلا يكون هذا وأمثاله مما يستدل به على أدب من آداب الاستنجاء واليه أشار المصنف بقوله (وليعلم أن كل ما لا يصل اليه الماء فهو باطن) عن العين (ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تبرز) أي ما لم تظهر الى الخارج (وكل ما هو ظاهر) ويحسه البصر (وثبت له حكم النجاسة فعد طهوره أن يصل الماء اليه) بالامرار (فيزيله) حتى يتيقن الطهارة (ولامعنى للوسواس) فيه (ويقول بعد الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قاي من النفاق وحصن فرجي من الفواحش) وانما حصن النفاق بالقاب لكونه موضعه والفواحش جمع فاحشة وكل شيء جاوز الحد فهو فاحش والاراد هنا الزنا المناسبة الفرج وانما جمعه نظرا الى أنواعه ثم ان هذا الدعاء لم أجده هكذا الا في القوت ونصه فيقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قاي من الشك والنفاق وحصن فرجي من الفواحش اه وقد روى عن علي رضي الله عنه دعاء الاستنجاء من طريق أربعة ضعيفة الاولى من طريق خارجة بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن بن علي قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثواب الوضوء فقال الحديث وفيه واذا غسلت فرجك فقل اللهم حصن فرجي واجعاني من الذين اذا أعطيتهم شكر واذا ابتليتهم صبروا أخرجه أبو القاسم بن منده في كتاب الوضوء والمستغفرى في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس لكن الحسن بن علي منقطع وخارجة بن مصعب تركه الجمهور والثانية من طريق أحمد بن مصعب عن حبيب بن أبي حبيب عن أبي اسحق عن علي فذكر نحوه وفيه بعض زيادات أخرجه المستغفرى أيضا وأحمد بن مصعب حافظ لكنه انهم بوضع الحديث والثالثة من طريق أبي جعفر المرادى عن محمد بن الحنفية قال دخلت على والدى علي بن أبي طالب رضي الله عنه واذا عن يمينه اناء من ماء فسمي ثم سكب على يده اليسرى ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجي واستر عورتى ولا تشمت بى عدوى الحديث أخرجه أبو القاسم بن عساكر في أماليه وفي سنده أصرم بن حوشب وقد وصف بانه كان يضع الحديث والرابعة من طريق جعفر الصادق عن آبائه أخرجه الحرث بن أبي أسامة في مسنده قال الحافظ في تخريج أحاديث الاذكار وفي مسنده حماد بن عمرو النصيبى وقد وصف أيضا بانه كان يضع الحديث قال ولم يحضرنى سياق لفظه الا آن والله أعلم (ويدل ذلك بذه) بعد الفراغ من الاستنجاء (بحائط) أي جدار ان كان في البنيان (أو بالارض) ان كان بالاهراء (ازالة للرائحة ان بقيت) وقد عقد أبو داود في سننه عليه بابا فقال باب الرجل يذل يده بالارض اذا استنجى وأخرج فيه من حديث أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتى الخلاء أتيت به ماء في ثور أو ركوة فاستنجى ثم مسح يده على الارض ثم أتيت به اناء آخر فتوضأ وأخرجه ابن ماجه أيضا وقال النووي ويستحب أن يبدأ المستنجى بالماء بقبلة ويدلك يده بعد غسل الدبر وينفض فرجه أو يراويه بعد الاستنجاء دفعا للوسواس ويعتمد على أصبعه الوسطى في غسل الدبر ويستعمل من الماء ما يغلب على الظن زوال النجاسة عنه ولا يتعرض للباطن ولو غلب على ظنه زوال النجاسة ثم شم من يده ويحها فهل يدل على بقاء النجاسة في المحل كهل في اليد أم لا وجهان أصحهما لا والله أعلم (الجمع بين الماء والحجر) أو ما في معناه (مستحب) وفي شرح الرافعي أفضل وفي كتب أصحابنا غسل المحل بعد التنقية بنحو الحجر أدب (فقد ورد انه لما نزل قوله عز وجل فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين) أخرجه البزار في مسنده من حديث ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ما هذه الطهارة التي أثنى الله بها عليكم قالوا) انا نتبع الحجارة الماء أي (نجمع بين الماء والحجر) وسنده ضعيف كما قاله العراقي وابن الملقن وقال العراقي ورواه ابن حبان والحاكم وصححه من حديث أبي أيوب وجابر وأنس في الاستنجاء بالماء ليس فيه ذكر الحجر اه قلت وأخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه من حديث أبي هريرة رفعه قال نزلت هذه الآية في أهل قباء فيه رجال يحبون أن يتطهروا قال كانوا يستنجون بالماء فنزلت فيهم هذه الآية وقال الترمذى

وليعلم أن كل ما لا يصل اليه الماء فهو باطن ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تظهر وكل ما هو ظاهر وثبت له حكم النجاسة فعد طهوره أن يصل الماء اليه فيزيله ولا معنى للوسواس ويقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قاي من النفاق وحصن فرجي من الفواحش وبذلك يده بحائط أو بالارض ازالة للرائحة ان بقيت والجمع بين الماء والحجر مستحب فقد روى أنه لما نزل قوله تعالى فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ما هذه الطهارة التي أثنى الله بها عليكم قالوا كنا نجتمع بين الماء والحجر

حديث غريب وقال العراقي وابن الملقن وفي ذلك رد على قول النووي تبعا لابن الصلاح ان لو ارد في جمع اهل قباء بين الماء والاحجار لأصل له في كتب الحديث وانما قاله أصحابنا وغيرهم في كتب الفقه والتفسير اه وقال الرافعي وفيه من طريق المعنى أن العين تزول بالجر والاثر بالماء فلا يحتاج الى تخامرة عين النجاسة وهي محبوبة فان اقتصر على أحدهما فالماء أولى لانه يزيل العين والاثر والجر لا يزيل الا العين اه قال القسطلاني والذي اتفق عليه جمهور السلف والخلف أن الجمع بين الماء والجر أفضل فيقدم الحجر لتخف النجاسة وتقل مباشرتها بيده ثم يستعمل الماء وسواء فيه الغائط والبول كما قاله ابن سريانة وسليم الرازي وكلام القفال الشافعي في محاسن الشريعة يقتضي تخصيصه بالغائط * (تنبيه) * ومنهم من كره الاستنجاء بالماء ونفي وقوعه عن النبي صلى الله عليه وسلم متمسكين بما رواه ابن أبي شيبه بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال اذا لا يزال في يدي نتن وعن نافع عن ابن عمر انه كان لا يستنجي بالماء وعن الزهري قال ما كنا نفعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء ونقل ابن التين عن مالك انه أنكر أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم استنجى بالماء وعن ابن حبيب انه منع من الاستنجاء بالماء لانه مطعوم وقال بعضهم لا يجوز الاستنجاء بالاحجار مع وجود الماء والسنة قاضية عليهم استعمل النبي صلى الله عليه وسلم الاحجار وأبو هريرة معه ومعه أداة من ماء أخرجه البخاري والاسمعيلى من طريق شعبان عن عطاء بن أبي ميمونة عن أنس وعند مسلم فخرج علينا وقد استنجى بالماء وعند ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير وفيه فأتيته بماء فاستنجى به وفي صحيح ابن حبان من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الا من ماء والله أعلم * (تنبيه) * آخر قد تقدم أن الجمع بينهما ما أدب وقال الشافعي في شرح النقاية وقيل هو سنة في زماننا لما روى البيهقي في سننه وابن أبي شيبه في المصنف عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه قال من كان قبلكم كانوا يبعرون بعرا وأنتم تملطون ناطا فاتبعوا الحجارة الماء اه قلت وأخرج الترمذي من حديث عائشة انه قالت مرتن أزواجكن أن يغسلن أثر الغائط والبول فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعله * (فصل) * لم يشر المصنف هنا الى كل ما يستنجى عنه وقد أورده في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز ونحن نذكر خلاصته من تقرير الرافعي قال الخارج من البدن اماريح فلا استنجاء منه أوعين فان وجب بخروجها الطهارة الكبرى كالمني والحيض فيجب الغسل ولا يمكن الاقتصار على الحجر قلت قال النووي مخرج صاحب الحاوي وغيره يجوز الاستنجاء بالحجر من دم الحيض وفأدنه فحين انقطع حيضها واستنجت بالحجر ثم تيممت لسفر أو مرض صلت ولا إعادة اه ثم قال الرافعي وان لم تجب به الطهارة الكبرى نظرا ان لم تجب به الصغرى أيضا نظرا فان كان طاهرا فذاك وان كان نجسا كدم الفصد والحجامة فيزال كما يزال سائر النجاسات ولا مدخل للحجر فيه وان وجبت به الطهارة الصغرى فان خرج من الثقبسة التي تنفتح ويحكم بانتقاض الطهارة بالخارج منها فيزال كسائر النجاسات الا بالحجارة فيمدخل فيه وجوه ثلاثة وان خرج من السيلين نظرا ان لم يكن ملونا كاللود والحصى التي لا رطوبة معها ففي وجوب الاستنجاء فيه قولان اصحهما لا يجب لا بالماء ولا بالحجر لان المقصود من الاستنجاء ازالة النجاسة أو تخفيفها عن المحل فاذا لم يتلوث المحل ولم يتنجس فلا معنى للارالة ولا للتخفيف والثاني يجب لانه لا يخلو عن رطوبة وان قلت وخفيت وان كان ملونا فينظر ان كان نادرا كالدم والقيح ففيه قولان أحدهما يتعين ازالته بالماء رواه الربيع والثاني رواه المازني وحرمله وهو الصحيح انه يجوز الاقتصار فيه على الحجر نظرا الى المخرج المعتاد فان خروج النجاسات منه على الانقسام الى الغالبة والنادرة مما يتكرر ويعسر البحث عنها والوقوف على كيفية بيانها في نطاق الحكم بالخروج ومنهم من قطع بمذاويل ما رواه الربيع على ما اذا كان بين الاليتين لاني الداخل ومن جملة النجاسات النادرة المذمومة فيجب فيه هذا الاختلاف وحكى عن القفال تفصيل في النجاسات

النادرة وهو ان ما يخرج منها مشوب بالاعتدال كفى الحجر فيه وان تمحض النادر فلا بد من الماء هذا في الخارج
 النادر اما المعتاد فان لم يعد المخرج فعليه أحد الأمرين اما ازالته بالماء كسائر النجاسات واما التخفيف
 بحامد وان عدا المخرج نظرا ان لم ينتشرا أكثر من القدر المعتاد فكذلك يتخير بين الأمرين وذلك القدر
 من الانتشار يتعذر أو يتعسر الاحتراز عنه ونقل المزي أن اذا عدا المخرج لا يجزئ فيه الا الماء فمنهم
 من أثبتة قولا آخر وزعم أن الضرورة تختص بالمخرج ولا تسامح فيما عداه بالاقتصار على الانحار والاكثرون
 امتنعوا من اثباته قولا وانقسموا الى مغلط ومؤول وان انتشرا أكثر من القدر المعتاد وهو أن يعدو
 المخرج وما حو اليه فينظر ان لم يجاوز الغائط الاليتين ففي جواز الاقتصار فيه على الانحار قولان أحدهما
 الجواز رواه الربيع واحتج الشافعي رضي الله عنه لهذا القول بان قال لم يزل في زمن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم رقة البطون وكان أكثر أقواتهم التمر وهو ما رقق البطن ومن رقق بطنه انتشر خلوه عن
 الموضع وما حو اليه ومع ذلك أمروا بالاستجمار والثاني ذكره في القديم انه لا يجوز لانه انتشار لا يتم ولا
 يغاب واذا اتفق وجب غسله كسائر النجاسات وفيه طريقان أحدهما القطع بالقول الاول
 رواها الشيخ أبو محمد والمسيودي والثانية القطع بالقول الثاني حكاهما كثيرون من الأئمة وأما البول
 فالحشفة فيه بمثابة الاليتين في الغائط والأمر فيه على هذا الاختلاف وعن أبي اسحق المروزي انه اذا جاوز
 البول الثقب لم يجز فيه الحجر قولا واحدا والخلاف والتفصيل في الغائط والفرق أن البول ينفع على
 سبيل التزريق فيبعد فيه الانتشار وان جاوز الغائط الاليتين والبول الحشفة تعينت الازالة بالماء كسائر
 النجاسات لانه نادر بجرة ولا فرق بين القدر المجاوز وغيره ومنهم من جعل ما لم يجاوز على الخلاف ثم حيث
 يجوز الاقتصار على الحجر فذلك بشرط أن لا تنتقل النجاسة عن الموضع الذي أصابته عند الخروج فلو قام
 وانضمت اليه عند الخطو وانتقلت النجاسة تعين الماء وبشرط أن لا يصيب موضع النجاسة من خارج
 حتى لو عاد اليه رشاشا أصاب الأرض تعين الماء وبشرط أن لا يجف الخارج عن الموضع فان جف تعين
 الماء وحكي الروياني انه ان كان يقامه الحجر يجزئ والا فلا واختار هذا الوجه والله أعلم

*** (فصل) *** وقال أصحابنا ان جاوز النجس المخرج أكثر من قدر الدرهم - ثم فوجب غسله لان ما على
 المخرج انما اكتفى فيه بغير الغسل للضرورة ولا ضرورة في المجاوز ولو جاوز المخرج قدر الدرهم فعند
 أبي حنيفة وأبي يوسف لا يجب غسله وعند محمد يجب بقاء على أن المخرج كالظاهر وهو قول محمد أو
 كالباطن وهو قولهما وفي القنية ولو أصاب المخرج نجاسة من غيره أكثر من قدر الدرهم فالصحيح انه
 لا يظهر الا بالغسل ولو كانت المقعدة كبيرة وفيها نجاسة لم تجاوز المخرج وهي أكثر من قدر الدرهم فعن
 الفقيه أبي بكر محمد بن الفضل لا تجزئه الانحار وعن أبي شجاع والطحاوي تجزئه والله أعلم *** خاتمة الباب ***
 قال الرافعي لا فرق بين الخنثى المشكل وبين واضح الحال في الاستنجاء من الغائط وأما في البول فليس
 للمشكل أن يقتصر على الحجر اذا بال من مسلكيه أو أحدهما لان كل واحد منهما اذا أفردناه بالنظر
 احتمل أن يكون رائدا فسبيل النجاسة الخارجة منه سبيل دم الفصد والحجامة نعم يجيء في مسلكيه
 الخلاف في جواز الاقتصار على الحجر في الثقب المنفتحة مع انفتاح المسالك المعتاد اذا قلنا ينتقض الطهارة
 بالخارج منها وأما واضح الحال فالرجل مخير ان شاء اقتصر على الماء وان شاء استعمل الانحار أو ما في
 معناها وكذلك البكر لان البكارة تمنع من نزول البول في النرج وأما الثيب فالغالب انها اذا بالت تعري
 البول الى فرجها الذي هو مدخل الذكر ومخرج الولدان ثقبه البول فوقه فيسبيل اليه فان تحققت ان الأمر
 كذلك لم يجزها الا الماء وان لم تحقق جازها الاقتصار على الحجر لان موضع خروج البول لا يختلف بالثيابة
 والبكارة وانتشار البول الى غيره غير معلوم وحكي وجه انه لا يجوز لها الاقتصار على الحجر بحال ثم القدر
 الغسول من الرجل ظاهر وهو من المرأة ما يظهر اذا جلست على القدمين وفيه وجه تغسل الثيب باطن

فرجها كما تخلل أصابع رجلها لأنها صارت ظاهراً بالثياب والله أعلم
 * (كيفية الوضوء) *

هو بضم الواو وفتحها مصدر وبتحتها فقط ما يتوضأ به مأخوذ من الوضاعة وهي الحسن والنظافة وشرعا
 نظافة مخصوصة ففيه المعنى اللغوي لأنه يحسن أعضاء الوضوء في الدنيا بالتنظيف وفي الآخرة بالتجديد
 حتى قيل الحكمة في غسل هذه الاعضاء هو هذا المعنى فإن العبد إذا توجه لخدمة ملك يجب أن يجدد
 النظافة وأيسرها تنقية الأطراف التي تنكشف كثيراً ومتى أبصرت نية من الدرن نظيفة من الوسخ قبلها
 القلب واستحسنها العقل وقدم الوضوء على الغسل لأن الله تعالى قدمه عليه فقال (إذا فرغ) العبد (من
 الاستنجاء) بالآداب التي ذكرت (اشتغل بالوضوء) أي بمهماته (فلم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم خارجاً
 من الغائط) وأصله المطمئن من الأرض الواسع وكان الرجل منهم إذا أراد أن يقضي الحاجة أتى إلى الغائط
 فقهض حاجته فقبل لكل من قضى حاجته قد أتى الغائط يكنى به عن العذرة وقد تغوط وبال كذا في مختار
 الصحاح وقال المناوي كنى به عن العذرة كراهة لاسمه فصار حقيقة عرفية (الأتوضأ) الوضوء الشرعي وهذا
 الحديث لم يتعرض له العراقي إلا أن يكون المراد بالوضوء الاستنجاء وهو وإن كان بعيداً ولكن يساعده
 ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 خرج من غائط قط إلا من ماء إلا أنه لا يناسب المقام كما لا يخفى وربما يخالفه ما أخرجه أبو داود وابن ماجه
 من حديث عائشة رضي الله عنها قالت بال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام عمر خلفه بكوز من ماء فقال
 ما هذا يا عمر قال ماء توضأ به قال ما أمرت كلما قلت ان أتوضأ ولو فعلت لكانت سنة قال المنذري المرأة
 التي روت عن عائشة مجهولة (و) من آداب الوضوء (أن) الرجل (يبتدئ بالسؤال) أي يقدمه على أفعال
 الوضوء وهو بالتثنية عود الأراك والجمع سوك بالضم والأصل بضمين مثل كلب وكتب قال ابن دريد
 سكت الشيء أسوكه سوكاً من باب قال إذا دلكته ومنه اشتقاق السؤال وهو أحسن من قول ابن فارس
 مأخوذ من تساوت الأبل إذا اضطربت أعناقها من الهزال (فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ان
 أفواهكم طرق القرآن فطيبوها بالسؤال) قال العراقي أخرجه أبو نعيم من حديث علي ورواه ابن ماجه
 موقوفاً على علي وكلاهما ضعيف ورواه البزار مرفوعاً وإسناده جيد اه قلت وكذا أخرجه المنذري
 في الإبانة من حديث علي مرفوعاً ورواه أبو مسلم الكجى في السنن وأبو نعيم من حديث الوضين وفي
 إسناده مندل وهو ضعيف وقوله ورواه البزار الخ صرح به في شرح التقریب بلفظ ان العبد إذا
 تسوك ثم قام يصلي قام الملك خلفه فيسمع لقراءته فيدنو منه أو كلمة نحوها حتى يضع فاعلى فيه فما
 يخرج من فيه شيء الا صار في جوف الملك فطهروا أفواهكم للقرآن قال ورجاله رجال الصبح الآن فيه
 فضيل بن سليمان النخري وهو وإن أخرج له البخاري ووثقه ابن حبان فقد ضعفه الجمهور فتأمل (فينبغي
 أن ينوي عند السؤال تطهير فيه) أي فيه (لقراءة الفاتحة وذكر الله عز وجل في الصلاة) ولو قال لقراءة
 القرآن لكان شاملاً للمذهبين أي أنه باستعماله السؤال لا يقتصر على نية إزالة الوسخ عن فيه بل ينوي
 بذلك ما ذكر حتى يشاب عليه (وقال صلى الله عليه وسلم صلاة في أثر سؤال أفضل من خمس وسبعين صلاة
 من غير سؤال) قال العراقي أخرجه أبو نعيم في كتاب السؤال من حديث ابن عمر بإسناد ضعيف ورواه
 أحمد والحاكم وصححه والبيهقي وضعفه من حديث عائشة بلفظ من سبعين صلاة اه قلت وكذا ابن
 زنجويه إلا أنه قال صلاة بسؤال وأخرجه ابن عدي من رواية مسلمة بن علي الحشني عن سعيد بن سنان
 الحصري عن أبي الزاهرية عن أبي هريرة رفعه بلفظ المصنف إلا أنه قال من خمس وسبعين من غير سؤال قال
 ومسلمة لا شيء في الحديث (وقال صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسؤال عند كل
 صلاة) قال العراقي متفق عليه من حديث أبي هريرة اه قلت وأخرج أبو داود والنسائي بلفظ لأمرتهم

* (كيفية الوضوء) *
 إذا فرغ من الاستنجاء
 اشتغل بالوضوء فلم ير رسول
 الله صلى الله عليه وسلم قط
 خارجاً من الغائط الا توضأ
 ويبتدئ بالسؤال فقد قال
 رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ان أفواهكم طرق
 القرآن فطيبوها بالسؤال
 فينبغي أن ينوي عند
 السؤال تطهير فيه لقراءة
 القرآن وذكر الله تعالى في
 الصلاة وقال صلى الله عليه
 وسلم صلاة على أثر سؤال أفضل
 من خمس وسبعين صلاة بغير
 سؤال وقال صلى الله عليه
 وسلم لولا أن أشق على أمتي
 لأمرتهم بالسؤال عند كل
 صلاة

بتأخير العشاء والسؤال عند كل صلاة وأخرج ابن ماجه فعل الصلاة وأخرج فعل السؤال من حديث
 سعيد المقبري عن أبي هريرة وأخرج الترمذي فصل السؤال من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة وأخرج
 أبو داود من حديث زيد بن خالد الجهني بلفظ المصنف سواء وأخرجه الترمذي والنسائي وحديث الترمذي
 مشتمل على الفعلين وكذلك عند أحد والضياء وعند البيهقي من حديث أبي هريرة بلفظ مع كل وضوء وكذا
 عند الطبراني في الأوسط عن علي وأقتصر على فصل السؤال وعند الحاكم من حديث العباس بن عبد
 المطلب بلفظ لفرضت عليهم السؤال عند كل صلاة كما فرضت عليهم الوضوء وعند أحمد والنسائي عن أبي
 هريرة بلفظ عند كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسؤال وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن مكحول
 رسالة بلفظ لامرهم بالسؤال والطيب عند كل صلاة (وقال صلى الله عليه وسلم مالي أراكم تدخلون علي
 قلما استاكوا) قال العراقي أخرجه البزار والبيهقي من حديث العباس بن عبد المطلب وأحمد والبخاري
 من حديث تمام بن العباس والبيهقي من حديث عبد الله بن عباس وهو مضطرب اه قلت والذي قال انه
 مضطرب هو أبو علي بن السكن فقد رواه أحمد والجماعة المذكورون وابن أبي خيثمة من حديث تمام كما
 ذكره رواه الطبراني من حديث جعفر بن تميم أو تمام عن أبيه وقيل تمام بن قثم أو قثم بن تمام وقوله
 قلما بضم القاف وسكون اللام (أي صفر الأسنان) وقد قلت من باب تعب اذا تغيرت بصفرة أو خضرة
 وهو أفصح وهي قلما والجمع قلح كاحمر وجر (وكان صلى الله عليه وسلم يستاك من الليل مرارا) وفي بعض
 النسخ في الليلة مرارا قال العراقي أخرجه مسلم من حديث ابن عباس اه (وعن ابن عباس رضي الله
 عنهما انه قال لم يزل يأمرنا) رسول الله صلى الله عليه وسلم (بالسؤال حتى ظننا انه سينزل عليه فيه شيء)
 أخرجه الامام أحمد في مسنده من حديثه قاله العراقي (وقال) صلى الله عليه وسلم (عليكم بالسؤال فانه
 مناهة للغم ومرضاة للرب عز وجل) أخرجه البخاري تعليقا مجزوما أي في كتاب الصيام من حديث
 عائشة والنسائي وابن خزيمة موصولا قاله العراقي وقد وصل المصنف هذا الحديث بحديث ابن عباس
 الذي قبله وقد رواه من حديث ابن عباس الطبراني في الأوسط والبيهقي في شعب الإيمان اه قلت
 وأخرجه ابن عدي من رواية الخليل بن مرة عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس بلفظ مطهرة للغم
 مرضاة للرب من ترجمة للملائكة قال والخليل عنده منا كبير قاله البخاري قلت وأخرجه أحمد من حديث
 ابن عمر الا انه قال مطيبة بدل مطهرة والباقي كلفظ المصنف (وقال علي رضي الله عنه السؤال يزيد في
 الحفظ ويذهب الباعث) وفي كتاب النوادر للترمذي الحكيم السؤال يزيد للحافظ حفظا وفي كلام ابن
 عباس في السؤال عشر خصال فذكر منها انه ينقي الباعث والباعث أحد الاخلاط الاربعة (وكان أصحاب
 النبي صلى الله عليه وسلم يروحون والسؤال على آذانهم) قال العراقي أخرجه الخطيب في كتاب أسماء
 من روى عن مالك وعند أبي داود والترمذي وصححه أن زيد بن خالد كان يشهد الصلوات وسواكه على
 اذنه موضع القلم من اذن الكاتب اه قلت وهو الذي قدمناه آنفا وأوله لولا أن أشق وفيه قال أبو سلمة
 فرأيت زيدا يجلس في المسجد وان السؤال من اذنه موضع القلم من اذن الكاتب فكما قام الى الصلاة
 استاك وقد أخرجه النسائي كذلك وحديث الترمذي مشتمل على الفعلين كما تقدم وقال حسن صحيح وقول
 المصنف يروحون أي يأتون الى المساجد من بعد زوال الشمس لحضور الصلاة في المسجد مع النبي صلى الله
 عليه وسلم * (تنبيه) * قد بقيت أحاديث في فضل السؤال لم يذكرها المصنف ونحن نشير اليه فيها
 ما أخرجه الستة خلا الترمذي من حديث حذيفة رفعه كان اذا قام من الليل يشوص فاه بالسؤال
 واختلاف في معنى الشوص هنا فليل هو الغسل وقيل الدلك وقيل التنقية وقيل يشوص يستاك عرضا
 وقال ابن دريد الشوص الاستيالة من أسفل الى أعلى ويقال شئت معرب شئت بمعنى غسلت بالفارسية
 قلت ومصدره شستن بزيادة النون وأخرج أبو داود من حديث عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر ان رسول

وقال صلى الله عليه وسلم
 مالي أراكم تدخلون علي
 قلما استاكوا أي صفر
 الأسنان وكان عليه السلام
 يستاك في الليلة مرارا وعن
 ابن عباس رضي الله عنه
 أنه قال لم يزل يأمرنا
 وسلم يأمرنا بالسؤال حتى
 ظننا انه سينزل عليه فيه
 شيء وقال عليه السلام عليكم
 بالسؤال فانه مطهرة للغم
 ومرضاة للرب وقال علي بن
 أبي طالب كرم الله وجهه
 السؤال يزيد في الحفظ
 ويذهب الباعث وكان أصحاب
 النبي صلى الله عليه وسلم
 يروحون والسؤال على
 آذانهم

الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة طاهرا أو غير طاهر فلما شق ذلك عليه أمر بالسؤال
لكل صلاة فكان ابن عمر يرى به قوة وكان لا يدع الوضوء لكل صلاة وأخرج الستة خلا البخاري من
حديث عائشة رفعتة عشر من الفطرة فساقه وذ كرفهن السؤال وأخرج أبو داود من حديثها أيضا رفعتة
كان يوضع له وضوءه وسوا كه فاذا قام من الليل تخلى ثم استاك وأخرج أيضا من حديثها رفعتة كان
لا يرقد في ليل ولا نهار فيستيقظ الاتسوك قبل أن يتوضأ وأخرج البخاري في تفسير آل عمران من حديث
ابن عباس بت عند النبي صلى الله عليه وسلم فاستن الحديث وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال من حديث
عبد الله بن عمرو رفعه لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يستاكوا بالأسحار وأخرج أحمد عن أبي بكر
والشافعي وأحمد أيضا والنسائي وابن حبان والحاكم والبيهقي عن عائشة وابن ماجه عن أبي أمامة بلفظ
السؤال مطهرة للفم مرضاة للرب وزاد الطبراني في الأوسط عن ابن عباس ومجالة للبصر وفي الكبير عنه
يطيب الفم ورضي الرب وفي كتاب الايمان لرسنة عن حسان بن عطية مرسل السؤال نصف الايمان
والوضوء نصف الايمان وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال عن عبد الله بن عمرو بن حلحلة ورافع بن خديج
مع السؤال واجب وغسل الجمعة واجب على كل مسلم وعن عبد الله بن حزم السؤال من الفطرة وأخرج
ابن عدي والعقيلي والخطيب في الجامع عن أبي هريرة السؤال يزيد الرجل فصاحة وأخرج الديلمي في
الفردوس عن أبي هريرة السؤال سنة فاستاكوا أي وقت شتم ومن حديث عائشة السؤال شفاء من
كل داء الا السام والسم الموت (وكيفيته أن يستاك بخشب الاراك) شجر من الخشب يستاك بقضبان
والواحدة اراكه ويقال هي شجرة طويلة ناعمة كثيرة الورق والاغصان خوارة العود وله ثمر في عناقيد
يسمى البربري علا العنقود الكف وفي الشفاء هو أفضل ما يستاك به بأصله وفرعه من الشجر ونباته
في بطون الاودية ور بجانب في الجبال وذلك قليل اه فقول المصنف بخشب الاراك أعم من الاصل والفرع
والمعروف الآن في الاستعمال أصله المتبطن في الارض يحفر عليه فيخرج وهو طري ويقطع على قدر
الشبر أو أكثر وينشف ويرسل الى سائر البلدان (أو غيره من قضبان الاشجار) جمع قضيب وهو الغصن
الناعم بكر يد النخل وعرجونه والزيتون وبكل ماله رائحة كالسعد (مما يخشن) اسمه (ويزيل
القلم) محرقة وهي صفرة تعالوا الاسنان وخضرة كالخرقة الخشنة ونحوها نعم لو كان حزامه كاصبعه
الخشنة ففيه ثلاثة أوجه أظهرها الاو والثاني موافق لابي حنيفة ومالك فانهم قالوا لا يجزئ ويكره من عود
الاس والسنين والرمان والورد والريحان واللفت طبيا فان الاستاك من كل ذلك يورث أمراضا
خاصة (و يستاك) الانسان (عرضا) لما ورد اذا استكتم فاستاكوا عرضا رواه أبو داود في مراسيله
والمراد عرض الاسنان ويستاك أيضا (طولا) وهو الذي يفسر به الشوص على أحد الأقوال وهو من سفل
الى علو وقال الزووي في الروضة كره جماعات من أصحابنا الاستاك طولا أي لانه يجرح اللثة (وان اقتصر
فعرضا) لانه يحصل به المقصود وهو كذلك بعينه المنقول عن أصحابنا وذ كره المصنف في الوسيط أيضا ولم
يذكر المصنف استاك اللسان فقد ورد ذلك من فعله صلى الله عليه وسلم فيمارواه الشيخان وأبو داود
والنسائي من حديث أبي موسى رضي الله عنه قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فوجدته يستن بسؤال
بيده يقول أع وأالسؤال في فيه كأنه يتنوع هذا اللفظ البخاري وهي بضم الهـ حمزة فيهما وفي رواية
غير أبي ذر يفتحهما وعند ابن عساكر بالاعمام وعند النسائي علما وعند أبي داود أه أه وفي صحيح الجوزقي
اخ اخ بكسرهما والحاء معجمة وانما تختلف الروايات لتقارب مخارج هذه الحروف وكلها ترجع الى حكاية
صوته صلى الله عليه وسلم اذ جعل السؤال على طرف لسانه كما عند مسلم والمراد طرفه الداخل كما عند
أحمد يستن الى فوق (ويستحب السؤال عند كل صلاة) أي عند اعادة القيام اليها كما مر من حديث الشيخين
لولا ان أشق على أمتي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة أي أمر ايجاب (وعند كل وضوء) لما تقدم من حديث

وكيفية أن يستاك بخشب
الاراك أو غيره من قضبان
الاشجار مما يخشن ويزيل
القلم ويستاك عرضا
وطولا وان اقتصر فعرضاً
ويستحب السؤال عند
كل صلاة وعند كل وضوء

لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء أي أمر ايجاب فبقى الامر على الاستحباب والسنية
وحكى عن داود واسحق وجوبه لكن نقل عن اسحق ان تركه عمدا يبطل الصلاة والمشهور عن داود انه
سنة وكذا ابن حزم وزاد الا يوم الجمعة فانه فرض لازم وغلط ابن أبي الدنم في كتاب الانتصار القول المحكى عن
اسحق بانه شرط في صحة الصلاة وفي بعض نسخ الحلية للشاشي ان أيا اسحق قال بذلك ولعله تصحف باسحق
(وان لم يصل عقبه) أي في الحال واستدل صاحب الهداية من أصحابنا على سنيته بانه صلى الله عليه وسلم
كان يواطىء عليه واعترض عليه بأن المواظبة تفيد الوجوب لا السنية وأجيب بان المختار ان لا تفيد
لكنه مقيد بعدم العارض وهو قوله عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء
ولو وجب لامرهم شق عليهم أولا ومن ثم قال شارح الكنز الاصح انه مستحب لانه ليس من خصائص الوضوء
وفي دفع القدير وهو الحق ووافقه ما في المقدمة الغزنوية يستحب في خمسة مواضع القيام الى الصلاة وعند
الوضوء (وعند تغير النكهة) على وزن قمر اسم من نكحه عليه وله نكها ونكحه اذا تفرس على أنفه ليستم
ويجف (بالنوم) أي ذلك التغير قد يكون بالنوم (أو) ذلك التغير يكون من (طول الازم) بفخ فسكون
السكوت الطويل أو من ترك الاكل (أو) من (أكل ما تذكره راحته) كالصل والثوم أو غيرهما من
الخبائث وكذلك يستحب عند ارادة الجماع وأول ما يدخل المنزل وعند قراءة القرآن تعظيما له وفي كل حال
الا لصائم بعد الزوال فيكره خلافا لابي حنيفة ومالك وأحمد قال النووي وانا قول غريب انه لا يكره السواك
لالصائم بعد الزوال فهذه المواضع كلها مما يستحب فيها السواك ويترد فيه الاستحباب لكنه آكد في مواضع
منها عند الصلاة وان كان على الطهارة سواء كان متغير الفم أو لم يكن ولم يذكر المصنف بقية خصال السواك
وقدر روى عن ابن عباس فيه عشر خصال يذهب الحفرو ويحلو البصر ويشد اللثة ويطيب الفم وينقى البلغم
وتفرح له الملائكة ورضي الرب تعالى ووافق السنة ويزيد في حسنات الصلاة ويصحح الجسم وزاد غيره
ويزيد الحفظ وينبت الشعر ويصفي اللون وزاد شيخ مشايخنا السيد موسى بن أسعد المحاسني الحنفي
الدمشقي في شرح منظومة السواك له خصال في السواك غير ما ذكر منها انه يورث الغنى مع الادمان عليه
ويطرد وساوس الشيطان ويفصح اللسان ويهضم الطعام ويعزز المنى ويبطن الشيب ويشد الظهر
ويؤنس في العبد ويوسع له في قبره ويزيد في العتق ويزيد كرامة الشهادة عند الموت ويسهل خروج الروح
من البدن ويذهب الجوع وينور الوجه ويسكن الصداع ويقطع الرطوبات وقد نظم بعض الفضلاء
أكثر تلك الخصال في أبيات فقال

فوائد السواك عشرون تحب * مطهرة للفم مرضاة لرب
يفرح املا كما يغبط الشيطان * يطيب نكهة جلاء الاسنان
يحد أبصارا وتؤتي السنة * يحسن الصوت يركي الفطنة
يشد لحم ميت الاحسان * يزيد في فصاحة اللسان
يزكر الميت بالشهادة * ينهي لمن اعتاده اعتاده
يبطن الشيب يزيد الاجرا * يسهل النزاع يقوى الظهرا
يزيد في العقل على المعتاد * وقاطع رطوبة الاجساد

اه وفي تاريخ داريا العبد الصمد الخولاني عن أنس رضي الله عنه رفعه عليكم بالسواك فنع الشيء السواك
يذهب الحفرو يترع البلغم ويحلو البصر ويشد اللثة ويذهب بالبحر ويصلح المعدة ويزيد في درجات الجنة
ويحمد الملائكة ورضي الرب ويغضب الشيطان قال الترمذي الحكيم وليبلغ ريقه في أول استياكه
فانه ينفع من الجذام والبرص وكل داء سوى الموت ولا يبلغ بعد شيئا فانه يورث النسيان * (تنبيه) * لم يذكر
المصنف دعاء السواك وذكره الروياني في البحر فقال ويقول عند السواك اللهم بيض به أسناني وشد به

وان لم يصل عقبه وعند
تغير النكهة بالنوم أو
طول الازم أو أكل ما تذكره
راحتته

لثاني وبارك لي فيه يا ارحم الراحمين (ثم عند الفراغ من السؤال يجلس) أي تهيؤ والافضل أن يكون مستقبل القبلة (للا وضوء ويقول بسم الله الرحمن الرحيم) هكذا هو في شرح المذهب وفي شرح المفتاح للاستاذ أبي منصور بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله وفي زيادات العبادي بسم الله العظيم الحمد لله على الاسلام ونعمته وهذا هو المنقول عن متقدمي الحنفية وعزاه الطحاوي الى السلف وقيل بل الافضل ما ذكره المصنف لعموم حديث ذي بال وجسج المصنف في بداية الهداية بين السبيلة والدعاء الذي يليه في موضع واحد وعبارة الوجيز وأن يقول بسم الله أي للتبرك والتأمين قال الرازي وهو أقاها وأما أكملها أن يأتي بها تامة كما نبه عليه الولي العراقي وقال الرازي من أئمتنا أن الافضل أن يأتي بها بعد التعوذ وفي النهر ولو كبر أهل أو حمد الله كان مقبلا لاصل السنة وقال قاضيان الاصح أنه يأتي بها مرتين مرة قبل كشف العورة للاستنجاء ومرة بعد سترها عند ابتداء غسل سائر الاعضاء احتياطاً للخلاف الواقع فيها وذهب أحدنا الى أن التسمية واجبة لما (قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله عليه) قلت المعنى (أي لا وضوء كاملاً) قال الرازي كذلك روي في بعض الروايات ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من توضأ وذكر اسم الله عليه كان ظهور الجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله كان ظهور الاعضاء وضوءه ولو كانت التسمية واجبة لما طهر شيء اهـ والحديث الذي أورده المصنف قال العراقي أخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة ونقل الترمذي عن البخاري أنه أحسن شيء في هذا الباب اهـ قلت ورواه أبو داود وابن ماجه من رواية أبي هريرة وصححه الحاكم وغلطه غير واحد في ذلك وقال أجد لأعلم حديثاً في هذا الباب له اسناد جيد قاله ابن الملقن وفي الباب عن أبي سعيد وعائشة وسهل بن سعد وأبي سبرة وأم سبرة وعلي وأنس وأما قول الرازي كذلك روي في بعض الروايات فقال ابن الملقن هذه غريبة وقال الحافظ لأعلمها في رواية ولكن معناها في الحديث الذي يليه يعني من توضأ وذكر اسم الله عليه الحديث وقال النووي في الاذكار وجاء في التسمية أحاديث ضعيفة ثبت عن أحمد بن حنبل أنه قال لأعلم في التسمية في الوضوء حديثاً ثابتاً قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديثه لا يلزم من نفي العلم ثبوت العدم وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة فلا ينتفي الحكم وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت عن كل فرد نفيه عن المجموع وقال بعدما ساق الاحاديث الواردة في التسمية كلها ما نصه قال أبو الفتح البعمري أحاديث الباب ما صريح غير صحيح وأما صحيح غيره صريح وقال ابن الصلاح ثبت بمجموعهما ما ثبت به الحديث الحسن والله أعلم اهـ * (تنبيه) * لو نسي التسمية في الابتداء وذكرها في أثناء الوضوء أتى بها كما لو نسي التسمية في ابتداء الاكل يأتي بها اذا تذكر في الاثناء ولو تركها في الابتداء عمدا فهل يشرع له التدارك في الاثناء هذا محتمل قال النووي قول الرازي هذا محتمل عجيب فقد صرح الاصحاب بأنه يتدارك في العمدة ومن صرح به المحاملي في المجموع والجرجاني في التحرير وغيرهما وقد أوضحه في شرح المذهب (ويقول عند ذلك أعوذ بالله من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون) وعبارة القوت ويقول عند التسمية أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون ومثله في العوارف للسهروردي اعلم أن النووي في الاذكار قال وأما الدعاء على أعضاء الوضوء فلم يجز فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وكرر ذلك بنحوه في كثير من كتبه فقال في التنقيح ليس فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال في الروضة لأصل له ولم يذكره الشافعي ولا الجمهور يعني الحديث الذي أورده الرازي تبعاً للفرزالي في غسل الرجلين وقال في شرح المذهب متعباً على مصنفه حيث أورده لأصل له ولا ذكره المتقدمون وقال في المنهاج وحذفت دعاء الاعضاء اذ لأصل له وقد تعقبه صاحب المهمات فقال ليس كذلك بل روي من طرق منها عن أنس رواه ابن حبان في تاريخه في ترجمة عباد بن صهيب وقد قال أبو داود أنه صدوق قد روي وقال أحمد ما كان بصاحب كذب وتعقبه الحافظ ابن

ثم عند الفراغ من السؤال يجلس للوضوء مستقبل القبلة ويقول بسم الله الرحمن الرحيم قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله تعالى أي لا وضوء كاملاً يقول عند ذلك أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون

حجر فقال لو لم يرد فيه الا هذا لمشي الحال ولكن بقية ترجته عند ابن حبان كان يروى المنا كبر عن
 المشاهير حتى يشهد المبتدئ في هذه الصناعة انها موضوعة وساق منها هذا الحديث ولا تنافي بين قوله وبين
 قول أحمد وأبي داود بان يجمع بأنه كان لا يتعمد بل يقع ذلك في روايته من غلطه وغفلته ولذلك تركه البخاري
 والنسائي وأبو حاتم وغيرهم اه وفي حديث علي الذي أخرجه ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفرى
 في الدعوات وأبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طرق عن مغيث بن بديل عن خارج بن مصعب
 عن يونس بن عبيد عن الحسن هو البصري عن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ثواب الوضوء فقال يا علي اذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم الحمد لله الذي هدانا لهذا الا لا سلام الا لهم
 اجمعاني من التوابين واجمعاني من المتطهرين قال المصنف (ثم يغسل يديه) الى كوعيه (قبل ادخالهما
 الاناء) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك في وضوئه قال الرافي ولا فرق في استحبابه بين القائم
 من النوم وغيره ولا بين أن يتردد في طهارة يديه أو يتيقنهما ولا بين من يدخل يديه في الاناء في توضئه وبين من
 لا يفعل ذلك ولفظ الكتاب لا يقتضي الا الاستحباب في حق من يدخل يديه في الاناء ثم من يدخل يديه في
 الاناء ولم يتيقن طهارة يديه بان قام من النوم واحتمل تنجس يديه في طوفهما وهو قائم يختص بشئ وهو انه
 يكره له ذلك قبل الغسل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يديه في
 الاناء حتى يغسلهما ثلاثا فانه لا يدري أين باتت يده وكذا لو كان مستيقظا ولم يستيقن طهارة اليدين وان
 يتيقن طهارة يديه فهل يكره له الغمس قبل الغسل فيه وجهان أظهرهما لا بل يتخير بين تقديم الغمس
 وتأخيرها لان سبب المنع ثم الاحتياط لكنها لاحتمال نجاسة اليد وهذا مفقود ههنا والثاني يكره
 لان المتيقن والمتردد يستويان في أصل استحباب الغسل وكذلك استحباب تقديم الغسل على الغمس وقال
 النووي على قول الرافي أظهرهما لا قلت ولا تزول الكراهة الا بغسلهما ثلاثا قبل الغمس نص عليه في
 البويطي وصرح به الاصحاب للحديث الصحيح قال أصحابنا اذا كان الماء في اناء كبير أو صخرة مخوفة
 بحيث لا يمكن أن يصب منه على يده وابس معه ما يغترف به استعان بغيره أو أخذ الماء بقمه أو طرف ثوب
 نظيف ونحوه والله أعلم اه وقال الرافي أما قوله ثلاثا فليس ذلك من خاصية هذه السنة بل التثليث
 مستحب في جميع أفعال الوضوء كما سيأتى (ويقول اللهم اني أسألك اليمن والبركة وأعوذ بك من الشؤم
 والهلكة) هكذا هو في القوت والعارف ولم أجده أصلا في أثر (ثم ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة)
 قال الرافي الوضوء نوعان وضوء رفاهية ووضوء ضرورة أما وضوء الرفاهية فعلى صاحبها أن ينوي أحد
 أمور ثلاثة أو لهما رفع الحدث أو الطهارة من الحدث فان أطلق كفاه لان المقصود من الوضوء رفع مانع
 الصلاة ونحوها فاذا نواه فقد تعرض لما هو المطلوب بالفعل وقد حكى وجه انه ان كان يمسح على الخف لم
 يحجزه نية رفع الحدث بل ينوي استباحة الصلاة كالتميم ولو نوى رفع بعض الاحداث دون بعض بان كان
 قد نام وبال وفساقنوى رفع حدث منها فيه وجوه أصحها انه يصح وضوءه لانه نوى رفع البعض فوجب
 أن يرتفع والحدث لا يتجزأ فاذا ارتفع البعض ارتفع الكل والثاني لا يصح لان ما لم ينور فعمه يبقى
 والاحداث لا تجزأ فاذا بقي البعض بقي الكل ويكاد هذان الكلامان يتقاومان لكن من نصر الاول
 قال نفس النوم والبول لا يرفع وانما يرفع حكمهما وهو شئ واحد تعددت أسبابه والتعرض له ليس
 بشرط فاذا تعرض لهما مضافا الى سبب واحد كفت الاضافة الى السبب وارتفع والثالث ان لم ينفذ رفع
 ماعداه مع وضوءه وان نفاه فلا لان نيته حينئذ تتضمن رفع الحدث وإبقائه فصار كما لو قال ارفع الحدث
 لأرفع مع والرابع ان نوى رفع الحدث الاول مع وضوءه وان نوى غيره فلا لان الاول هو الذي أثر في المنع
 ونقض الطهارة والخامس ان نوى رفع الحدث الاخر مع وضوءه وان نوى غيره فلا لان الاخر أقرب وذكر
 بعضهم الخلاف فيما اذا نواه ونفى غيره فان لم ينف مع بخلاف وهذا اذا كان الحدث الذي خصه

ثم يغسل يديه ثلاثا قبل أن
 يدخلهما الاناء ويقول
 اللهم اني أسألك اليمن
 والبركة وأعوذ بك من
 الشؤم والهلكة ثم ينوي
 رفع الحدث أو استباحة
 الصلاة

بالرفع واقع له فان لم يكن كما اذا نوى رفع حدث النوم ولم ينم وانما بالنظر ان كان غالطا صح وضوءه لان
التعرض لها ليس بشرط فلا يضر الغلط فيها وان كان عامدا لم يصح في أحد الوجهين لانه متلاعب بطهارته
الثاني استباحة الصلاة أو غيرها مما لا يباح الا بالطهارة كالطواف وسجدة التلاوة والشكر ومس المصحف
فاذا نواها وأطلق أجزاءه لان رفع الحدث انما يطلب لهذه الاشياء اذا نواها فقد نوى غاية المقصد وروى
وجه انه لا يصح الوضوء بنية الاستباحة لان الصلاة ونحوها قد تستباح مع بقاء الحدث بدليل التيمم وان
نوى استباحة صلاة معينة فان لم يتعرض لمساعدتها بالنفي ولا بالاثبات صح أيضا وان نفى غيرها فثلاثة
أوجه أحدها الصحة لان المنوى ينبغي أن تباح ولا تباح الا اذا ارتفع الحدث والحدث لا يتبع بعض والثاني المنع
لان نيته تضمنت رفع الحدث وابقائه كما سبق والثالث يباح له المنوى دون غيره واذا نوى ما يستحب له
الوضوء كقراءة القرآن للمحدث وسماع الحديث وروايته والعود في المسجد ونحو غيرها فوجهان
أظهرهما انه لا يصح وضوءه لان هذه الافعال مباحة مع الحدث فلا يتضمن قصدها قصد رفع الحدث والثاني
يصح لانه قصد أن يكون ذلك الفعل على أكمل أحواله ولن يكون كذلك الا اذا ارتفع الحدث كما ذكرنا من
الامثلة وفيما اذا كان الاستحباب لا باعتبار الحدث كتجديد الوضوء فان الغرض منه زيادة النظافة
ليكن المنع في القسم الثاني أظهر منه في الاول ولذلك قطع بعضهم بنفي الصحة فيه ولوشك في الحدث بعد تبقي
الطهارة فتوضا احتياطاً ثم تبين انه كان محدثاً فهل يعتد بهذا الوضوء فيه هذان الوجهان لان الوضوء
والحالة هذه محبوب للاحتياط للحدث الثالث اداء فرض الوضوء وهذا لان النية معتبرة في الوضوء
لجهة كونه قرينة فاشبهه سائر القربات ولهذا ذكرنا وجهين في اشتراط الاضافة الى الله تعالى كما في الصوم
والصلاة وسائر العبادات والاولى أن لا يجعل اعتبار النية في الوضوء على سبيل القربات بل يعتبر بها للتمييز
ولو كان الاعتبار على توجه القرينة لما جاز الاقتصار على اداء الوضوء وحذف الفرضية لان الصحيح انه
لا يشترط التعرض للفرضية في الصلاة وقد نصوا على انه لو نوى اداء الوضوء كفاه بل يلزم أن يجب التعرض
للفرضية وان نوى رفع الحدث أو الاستباحة فان قيل اذا لم يدخل وقت الصلاة فليس عليه وضوء ولا
صلاة فكيف ينوى فرض الوضوء والجواب ان الشيخ أباعلى ذكر ان الموجب للطهارة هو الحدث وقد
وجب الآن وقتها لا ينطبق عليه ما لم يدخل وقت الصلاة فلذلك صح الوضوء بنية الفرضية قبل دخول
الوقت وصار بعض الاصحاب الى أن الموجب هو دخول الوقت أو أحدهما بشرط دخول الآخر ثم اذا نوى
بوضوئه أحد الامور الثلاثة وقصد معه شيئاً آخر كالتبرد مثلاً ففيه وجهان أحدهما ويحكى عن ابن
سريج انه لا يصح لان الاشتراك في النية بين القرينة وغيرها مما يخل بالاخلاص وأصحهما انه يصح وأما
النوع الثاني وضوء الضرورة وهو وضوء من به حدث دائم كالاستحاضة وسلس البول ونحوهما فلو
اقتصرا على نية رفع الحدث ففيه وجهان أحدهما انه لا يجوز لان حدثهما لا يرتفع بالوضوء والثاني يصح
لان رفع الحدث يتضمن استباحة الصلاة فقصد رفع الحدث يؤثر بتضمنه وان لم يؤثر بخصوصه ولو اقتصر
على نية الاستباحة فوجهان أحدهما يصح والثاني لا ويحكى ذلك عن أبي بكر الفارسي والحصري ثم قال
المصنف (ويستديم النية) من أول شروعه في أفعال الوضوء والافضل عند غسل كفيه الى أن يفرغ من
الطهارة هذا هو الافضل فان لم يستديم الى آخرها فاستديم (الى غسل الوجه) أي أول جزء من أجزائه فان
فعل ذلك فقد صحت طهارته (فان نسبه عند) غسل (الوجه لم يجزه) هذا كله بناء على مذهب الشافعي
في إيجابه النية في طهارة الحدث والغسل من الجنابة نظر القوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وبه
قال مالك وأحمد وغيرهما من الأئمة خلافاً لابن حنيفة فانه قال لا تجب النية فيهما ويصحان مع عدمها الآن
أجد يقول من بدأ بالنية عند غسل أول جزء من أجزاء الوجه لا تصح طهارته ذكره ابن هبيرة وقال
الرافعي لا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه لانها لو تأخرت لخلا أول الفرض عن النية واذا لم تتأخر

ويستديم النية الى غسل
الوجه فان نسبه عند
الوجه لم يجزه

الجنة (والاستئثار ازالة) ما في الانف من الدرن بواسطة الماء فيناسب الاستعاذة من روائح الغاروفي
حديث علي المتقدم بيانه فاذا استنشقت فقل اللهم رحني رائحة الجنة وفي حديث أنس الذي
اسناده عباد بن صهيب فلما ان تمضمض واستنشق قال اللهم اقني بحقي ولا تحرمني رائحة الجنة وفي كتاب
الذخائر لمجلى وعند الاستنشاق اللهم أجري من روائح أهل النار (ثم يغرف) من الماء (غرفة) أخرى
(لوجهه فيغسله) بالاستيعاب وهو الفرض الثاني وأول الأركان الظاهرة للوضوء قال الله تعالى يا أيها
الذين آمنوا اذكروا الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية وحد الوجه على ما اختاره المصنف (من مبدأ
سطح الجهة) اسم لما يصيب الأرض حالة السجود مما فوق الحاجبين ويقال أيضاً ما كتفه الجهتان (الى
منتهى ما يقبل من الذقن) محركة مجتمع اللحيين (في الطول ومن الاذن الى الاذن في العرض) ومعنى ذلك
على ما قاله الرافعي ان ميل الرأس الى التدوير ومن أول الجهة يأخذ الموضع في التسطيط وتقع به المحاذاة
والمواجهة فحد الوجه في الطول من حيث يبتدئ التسطيط وما فوق ذلك من الرأس وفي كتب أصحابنا حده
طولا من مبدأ سطح الجهة الى أسفل الذقن وعرضا ما بين شحمتي الاذنين (ولا يدخل في) حد (الوجه
الزعتان) محركة مثني نزعة وهما البياضان المكتنفتان للناصية (على طرف الجبين) لانهم ما في سمت
الناصية (فهما من الرأس) وليس من الوجه لانهما جعلا في حد التدوير قال الرافعي ومما لا يدخل في
الوجه أيضا موضع الصلع لانه فوق ابتداء التسطيط ولا عبرة بانحسار الشعر عنه نظرا الى الاعم الاغلب
ومن ذلك موضع الصدغين وهما في جانبي الاذن يتصلان بالعذارين من فوق لانهما خارجان عما بين الاذنين
لكونهما فوق الاذنين وحكي في الصدغين انهما من الوجه قلت وفي المذهب والشامل الذي بين العذار الى
الاذن من الوجه بالاخلاف اه ثم قال الرافعي ومما يدخل في الوجه موضع الغم لانه في تسطيط الجهة ولا
عبرة بنبات الشعر على خلاف الغالب كما لا عبرة باعتباره غير موضع الصلع على خلاف الغالب هذا اذا
استوعب الغم جميع الجهة والافو جهان أصحهما ان الامر لا يختلف وهو من الوجه لما ذكرنا والثاني
أنه من الرأس لانه على هيئته والباقي المكشوف من الجهة بخلاف ما اذا أخذ الغم جميع الجهة فان العادة
لم تجرب ان لا يكون للانسان جهة أصلا وربما وجه أحدهذين الوجهين بانه مقبل في صفحة الوجه والثاني
بانه في تدوير الرأس ومعناه أن الاغم ينتو من أوائل جهته شيء ولا ينقطع شكل تدوير رأسه حيث ينقطع
من غيره فذلك الموضع متصل بتدوير الرأس لكنه في صفحة الوجه ثم قال المصنف (ويوصل الماء الى
موضع التحذيف وهو) أي موضع التحذيف ما ينبت عليه الشعر الخفيف بين ابتداء العذار والزعة
وربما يقال بين الصدغ والزعة والمعنى لا يختلف لان الصدغ والعذار متلاصقان فهل هو من الرأس
أو من الوجه وجهان قال ابن سريج وغيره هو من الوجه لمحاذاة بياض الوجه ولذلك (يعتاد النساء)
والاشراف (تخية الشعر) أي ازالته عنه ولهذا يسمى موضع التحذيف وقال أبو اسحق وغيره هو من
الرأس لنبات الشعر عليه متصلا بشعر الرأس والاول هو الاظهر عند المصنف والذي عليه الاكثر
الثاني وهو الذي يوافق نص الشافعي رضي الله عنه في حد الوجه (و) حائل امام الحرمين تقدير موضع
التحذيف فقال (هو القدر الذي يقع في جانب الوجه مهما وضع طرف الحيط على رأس الاذن والطرف
الثاني على زاوية الجبين) فما يقع منه في جانب الوجه فهو من الوجه قال الرافعي ولك أن تقول توجيه من
يجعله من الوجه لا يقتضي التقدير بهذا المقدار فان من يحذف قد يحذف أكثر من ذلك أو أقل فلا
يراعى هذا الضبط فلا بد للتقدير من دليل اه وقال الاصفهاني في شرح تعليل المحرر هذا الايراد ليس بشيء
بل ضعيف لما تقرروا النظر في الغالب الى أغلب الاحوال لا الى مجرد الوقوع وما ضبطه الامام هو الاصل في
الباب والزيادة عليه غير غالب والنقصان عن ذلك لا يضر بالضبط وسمعت من شيوخي كانوا يقولون بمقالة
الامام ويجمعون بين الوجهين ويقولون مراد من قال ان التحذيف ليس من الوجه أراد به خارج الخط

والاستئثار ازاله ثم يغرف
غرفة لوجهه فيغسله به من
مبدأ سطح الجهة الى
منتهى ما يقبل من الذقن
في الطول ومن الاذن الى
الاذن في العرض ولا يدخل
في حد الوجه الزعتان
اللذان على طرفي الجبين
فهما من الرأس ويوصل
الماء الى موضع التحذيف
وهو ما يعتاد النساء تخية
الشعر عنه وهو القدر الذي
يقع في جانب الوجه مهما
وضع طرف الحيط على
رأس الاذن والطرف
الثاني على زاوية الجبين

ومن يقول التحذيف من الوجه أراد به داخل الخط تلفيقا بين الوجهين اه قلت واختلاف كلام أئمة اللغة في معنى تحذيف الشعر فقال الجوهري حذفه تحذيفا فاهياه وصنعه وقال الازهرى تحذيفه تطرية وتسويته وقال النضر التحذيف في الطارة أن تجعل سكية كما تفعل النصارى وقال الرنخسرى حذف الصانع الشيء تحذيفا سواء تسوية حسنة كأنه حذف كل ما يجب حذفه حتى خلا عن كل عيب وقول صاحب المصباح وفي الاحياء التحذيف من الرأس ما يعتاد النساء الخ غير سديفان الصحيح عند الغزالي ان التحذيف من الوجه لامن الرأس كما عرف من سياق الراعي فتأمل (تنبيه) * قول المصنف من مبتدأ سطح الجبهة الى آخره تحذيفا للوجه وكلمتا من والى اذا دخلتا في مثل هذا الكلام قد يراد بهما دخول ما وردتا عليه في الحد وقد يراد خروجه نظير الاول حضر القوم من ثلاث الى ثلاث ونظير الثاني من هذه الشجرة الى هذه الشجرة كذا ذراعا وهما في قوله من مبتدأ سطح الجبهة الى منتهى الذقن مستعملان بالمعنى الاول اذ لا يراد بمبتدأ السطح الاوله وبمنتهى الذقن الا آخره ومعلوم انهما داخلان في الوجه وفي قوله من الاذن الى الاذن مستعملان بالمعنى الثاني لان الاذنين خارجتان من الوجه فان قلت يدخل في هذا الحد ما ليس من الوجه ويخرج منه ما هو من الوجه أما الاول فلانه يدخل فيه داخل الفم والانف فانه بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن وليس من الوجه وأما الثاني فلانه يخرج عنه اللحية المسترسلة وهي من الوجه لما روى انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا غطى لحيتاه وهو في الصلاة فقال اكشف لحيتك فانها من الوجه قلنا أما الاول فلا كلام تأويل المعنى ظاهر ما بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن وهذا الوجه بطن خرم بالالتحام وظهر خرم خرج الظاهر عن أن يكون من الوجه وصار الباطن من الوجه وعلى هذا المعنى نقيم الشعر مقام البشرة في صاحب اللحية الكثثة وأما الثاني فتسمية اللحية وجهها على سبيل التبعية والمجاز لا مرين أحدهما انه لولا ذلك لكانت وجوه المرد والنسوان ناقصة ويصح أن يقال ان حلقت لحيتك قطع بعض وجهه ومع لموم انه ليس كذلك والثاني انه يصح قول القائل اللحية من الشعور النابتة على الوجه وفي المسترسلة انها نازلة عن حد الوجه وذلك يدل على ما ذكرنا والله أعلم ثم لما فرغ المصنف من بيان حد الوجه عاد الى الكلام على الشعور النابتة عليه فقال (ويوصل الماء) أى يجب إيصال الماء (الى منابت الشعور الاربعة) النابتة عليه والشعور قسمان حاصلة في حد الوجه وخارجة عنه والقسم الاول على ضربين أحدهما ما تندرفيه الكثافة وهي (الحاجبان والشاربان والاهداب والعذاران) فهذه الشعور يجب غسلها طاهرا وباطنا كالسلعة الناتئة على محل الفرض ويجب غسل البشرة تحتهما لانها من الوجه ولا عبرة بحبلولة الشعر لا مرين أظهرهما (لانهم اخففة في الغالب) فيسهل إيصال الماء الى منابتها وان فرضت فيها كثافة على سبيل الندرة فالنادر ملحق بالغالب والثاني ان بياض الوجه محيط به ما من جميع الجوانب كالحاجبين والاهداب واما من أحد الجانبين كالعذارين والشاربين فيجعل موضعهما تابعا لما يحيط بهما ويعطى حكمه واقتصاره على ذكر المنابت ليس لان الشعور لا تغسل بل اذا وجب غسل المنابت وجب غسل الشعور بطريق الاولى ففي ذكر المنابت تنبيه عليها فانهم والحاجبان مثني حاجب وهما العظمان فوق العينين بالشعر واللحم قاله ابن فارس والجمع حواجب والشاربان مثني شارب الشعر الذي يسيل على الفم قال أبو حاتم لا يكاد يشئ وقال أبو عبيدة قال الكلابيون شاربان باعتبار الطرفين والجمع شوارب والاهداب جمع هذب وهذب العين بالضم مانبت من الشعر على أشقارها والجمع أهداب كقفل وأقفال (والعذاران) مثني العذار بالكسر الشعر النازل على اللحيين وقال المصنف (هما ما يوازيان) أى يقابلان (الاذنين من مبتدأ اللحية) وقال الراعي العذار هو القدر المجاور للاذن يتصل من الأعلى بالصدر ومن الأسفل بالعارض وأشار المصنف الى الضرب الثاني وهو ما لا تندرفيه الكثافة وهو شعر الذقن والعارضين والعارض ما ينحط عن القدر المحاذي للاذن فقال (ويجب إيصال الماء الى منابت اللحية الخفيفة

ويوصل الماء الى منابت
الشعور الاربعة الحاجبان
والشاربان والعذاران
والاهداب لانها خفيفة في
الغالب والعذاران هما
ما يوازيان الاذنين من مبتدأ
اللحية يجب إيصال الماء
الى منابت اللحية الخفيفة

أعني ما يقبل من الوجه) أي ان كانت اللحية خفيفة وجب غسل منابتها مع البشرة تحتها كالشعور الخفيفة غالبا (وأما الكثيفة) منها (فلا) يجب الا غسل ظاهرها فقط لما روي انه صلى الله عليه وسلم توضأ فغرف غرفة فغسل بها وجهه وكان صلى الله عليه وسلم كث اللحية ولم يبلغ ماء الغرفة الواحدة أصول الشعر مع الكثافة والمعنى فيه عسر اصال الماء الى المنابت مع الكثافة الغير النذرة قال الرافي وحكى فيه قول قديم انه يجب غسل البشرة تحتها لان من الوجه وهذا شعر نابت عليه ومنهم من يحكيه وجها وهو قول المزني قلت ووافقه سباق ما في كتب أصحابنا حيث قالوا يجب غسل ظاهر اللحية الكثية في أصح ما يفتي به لانها قامت مقام البشرة فتحول الفرض اليها وما قبل غير ذلك من الاكتفاء بثلاثها أو مسح كلها أو غيره متروك ويجب اصال الماء الى بشرة اللحية الخفيفة في المختار لبقاء المواجهة بها وعدم عسر غسلها اه قال الرافي ويستثنى من اللحية الكثيفة اذا خرجت للمرأة لحية كثيفة فيجب اصال الماء الى منابتها لان أصل اللحية لها نادرف كيف نصفه بالكثافة وكذلك لحية الخنثى المشكل اذا لم نجعل نبات اللحية مزيلا للاشكال (وللعنفقة) هي الشعر النابت تحت الشفة السفلى وقيل هي ما بين الشفة السفلى والذقن سواء كان عليها شعرا أم لا والجمع عنافق (حكم اللحية في الكثافة والخفة) وقيل حكم الشعور الاربعه وهذان مبنيان على المعنيين المذكورين في الحاجبين ونحوهما ان عللنا بالمعنى الاول وهو نذرة الكثافة في تلك الشعور فالعنفقة ملحقة بها وان عللنا باحاطة للبياض فلا بل هي كاللحية والمعنى الاول أظهر لانهم حكوا عن نص الشافعي رحمه الله التعليل بان هذه الشعور تستر ما تحتها غالبا والله أعلم فان قلت ما الفرق بين الخفيف والكثيف قلت الخفيف ما يترأى البشرة من خلاله في مجلس الخطاب والكثيف ما يستر ويمنع الرؤية وهذا قول أكثر الأصحاب وقيل الخفيف ما يصل الماء الى منابته من غير مبالغة واستقصاء والكثيف ما يفتقر اليه وطبقة من المحققين كأبي محمد والمسعودي يقربون ويقولون انهما يرجعان الى معنى واحد ولكن بينهما تفاوت مع التقارب الذي ذكره لان لهيئة النبات وكيفية الشعر في السبوطه والجموده تأثيرا في الستروفي وصول الماء الى المنبت وقد يؤثر شعره في أحد الأمرين دون الآخر فاذا ظهر الاختلاف ذلك أن ترجح العبارة الثانية وتقول الشارب معدود من الشعور الخفيفة وليس كونه مانعا من رؤية البشرة تحتها بأمر نادر فهو كشعر الضرب الثاني فان قلت لو كان بعضه كثيفا وبعضه خفيفا ما حكمه قلت فيه وجهان أحدهما ان الخفيف حكم الخفيف والكثيف حكم الكثيف توفير مقتضى كل واحد منهما عليه والثاني لا يقتضي حكم الخفيف وهو الذي ذكره في التهذيب وعلمه بأن كثافة البعض مع خفة البعض نادر فصار كشعر الذراع اذا كثف ولك أن تمنع ما ذكره وتدعي ان الكثافة في البعض والخفة في البعض أغلب في كثافة الكل والله أعلم (ثم يفعل ذلك ثلاثا) كما هو حكم سائر القرب ثم أشار المصنف الى القسم الثاني في بيان حكم الشعور الخارجة عن حد الوجه فما خرج عن حد الوجه من اللحية طولا وعرضا بقوله (ويفيض الماء على ظاهر ما استرسل من اللحية) ولا يجب غسل باطنه وبه قال أبو حنيفة والمزني لان الشعر النازل عن حد الرأس لا يثبت له حكم الرأس وعبارة أصحابنا ولا يجب اصال الماء الى المسترسل من الشعر عن دارة الوجه لانه ليس منه اصاله وليس بدلا عنه اه قال الرافي وقول آخر وهو الاصح انه يجب لانه من الوجه بحكم التبعية ولان الوجه ما يقع به المخاطبة والمواجهة ولانه متدل في محل الفرض فأشبهه الجادة المتدلية وهذا الخلاف يجري أيضا في الخارج عن حد الوجه من الشعور الخفيفة كالعدار والسبال اذا طال ولا فرق وذكر بعضهم في السبال انه يجب غسله قولا واحدا والظاهر الاول ثم ان هذه المسئلة اشهرت بالافاضة يقولون تجب الافاضة في قول ولا تجب في قول وقصدهم به هذه اللفظة بيان ان داخل المسترسل لا يجب غسله قولا واحدا كالشعور النابتة تحت الذقن ولكن واصطلاح المتقدمين استعمال هذه اللفظة في الشعر لا مرار الماء على الظاهر فعرض المصنف لظاهر المسترسل من اللحية

أعني ما يقبل من الوجه
وأما الكثيفة فلا وحكم
العنفقة حكم اللحية في
الكثافة والخفة ثم يفعل
ذلك ثلاثا ويفيض الماء
على ظاهر ما استرسل من
اللحية

في لفظه والافاضة على هذا الاصطلاح مغنية عن التقييد بالظاهر فتأمل ومع ذلك قد حكى وجه انه
يجب غسل الوجه الباطن من الطبقة العليا من المسنسل اذا أوجبنا غسل الوجه الباطن منه وهو
بعيد عند علماء المذهب (ويدخل الاصبع في محاجر العينين) جمع محجر كجاس ما ظهر من النقاب من
الرجل والمرأة من الجفن الأسفل وقد يكون من الأعلى (وموضع الرمص) محركة هو وسخ العين الذي
يجمع في الموق (ويجتمع الكحل) أي موضع اجتماع الكحل في أطراف العين (وينقيهما) من تلك
الافساخ (فقد روى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك) قال العراقي روى أحمد من حديث أبي أمامة
كان يتعاهد المأقن وروى الدارقطني من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف أشربوا الماء أعينكم اه
قلت ورواه ابن عسدي في الكامل والعقيلي في الضعفاء باسناد ضعيف أشربوا أعينكم من الماء عند الوضوء ولا
تنفضوا أيديكم فانها مراح الشيطان ثم هذه المسئلة التي ذكرها المصنف من زيادته على الوجيز قال
أصحابنا لا يجب إيصال الماء إلى باطن العينين ولو في الغسل خوفاً للضرر وللحرج فقد كلف بصر من
تكلف ذلك كابن عمرو بن عباس ومن الناس من قال لا يضم العين كل الضم ولا يفتح كل الفتح حتى يصل
الماء إلى أشغاره وحواجب عينيه وأما ما قاله صاحب عين العلم ويفتح العين قال شارحه ملا علي هو غير
معروف (ويأمل عند ذلك خروج الخطايا) التي اكتسبها (من عينيه) كالنظر إلى المحرمات فقد ورد زنا
العين النظر (وكذلك عند) غسل (كل عضو) يأمل خروج الخطايا منه (ويقول عنده) أي غسل
الوجه (اللهم بيض وجهي بنورك يوم تبيض وجوه أوليائك ولا تسود وجهي بظلماتك يوم
تسود وجوه أعدائك) وعبرة القوت ويقول عند غسل وجهه اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه
أوليائك ولا تسود وجهي يوم تسود وجوه أعدائك ومثله في العوارف الا انه زاد اللهم صل على محمد
وآل محمد وفي حديث الحسن البصري عن علي الذي تقدم ذكره أنفاً فاذا غسلت وجهك فقل اللهم
بيض وجهي يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وفي حديث أنس المتقدم ذكره فلما أن غسل وجهه قال
اللهم بيض وجهي يوم تبيض الوجوه وفي كتاب ذخائر الجلي ويقول عند غسل الوجه اللهم بيض وجهي
يوم تبيض وجوه أوليائك وتسود وجوه أعدائك وقد ظهر لك من هذا أن قول المصنف بنورك وبظلماتك
لا ذكره الفقهاء ولا المحدثون (ويخلل اللحية عند غسل الوجه فهو مستحب) لان ما لا يجب إيصال الماء إلى
باطنه ومنابته من شعر الوجه يستحب تخليله بالاصابع وروى عن عثمان رضي الله عنه أن النبي صلى
الله عليه وسلم كان يخلل لحيته وروى انه كان يخلل لحيته ويدلك عارضيه بعض الدلك وعن المزني أن
التخليل واجب ورواه ابن كعب عن بعض الأصحاب كذا نقله الرافعي قال النووي قلت مراد قائله وجوب
إيصال الماء إلى المنبت وليس بشئ وقد نقلوا الاجماع على خلافه والله أعلم وفي عبارة أصحابنا ويسن في
الاصح تخليل اللحية الكثيفة وهو قول أبي يوسف لحديث عثمان المتقدم ذكره والتخليل تفريق الشعر
من جهة الأسفل إلى فوق ويكون بعد غسل الوجه ثلاثاً بكف من ماء من أسفلها الماروي أبو داود
والحاكم عن أنس رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا توضأ أخذ كفاً من ماء تحت حنكته
فخلل به لحيته وقال بهذا امرني ربي وأبو حنيفة ومحمد يفضلان تخليل اللحية لعدم ثبوت المواظبة والكون
السنة لا كمال الفرض في محله ودخلها ليس بمحل لا قامته فلا يكون التخليل اكلاً فلا يكون سنة بخلاف
الاصابع ورجح في المبسوط قول أبي يوسف (ثم يغسل يديه إلى مرفقيه ثلاثاً) وهذا هو الفرض الثالث
في مذهب المصنف قال الله تعالى وأيديكم إلى المرافق فأوجب غسل أحد المرفقين بعبارة النص لان مقابلة
الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الافراد بالافراد والا تخرب دلالة لتساويهما وعدم الاولوية وكلمة إلى قد
تستعمل بمعنى مع كقوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم وقوله من أنصاري إلى الله وهو المراد
هنا لما روى انه صلى الله عليه وسلم كان اذا توضأ أمر الماء على مرفقيه وروى انه أدار الماء على مرفقيه

ويدخل الاصابع في
محاجر العينين وموضع
الرمص ويجمع الكحل
وينقيهما ما قد روى أنه
عليه السلام فعل ذلك
ويأمل عند ذلك خروج
الخطايا من عينيه وكذلك
عند كل عضو يقول عنده
اللهم بيض وجهي بنورك
يوم تبيض وجوه أوليائك
ولا تسود وجهي بظلماتك
ويخلل اللحية الكثيفة عند
غسل الوجه فانه مستحب
ثم يغسل يديه إلى مرفقيه
ثلاثاً

ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به قال الرافعي ثم اليسد ان كانت واحدة من كل جانب على ما هو
 الغالب قد كانت كاملة فذلك وان قطع بعضها فله ثلاثة احوال أحدها أن يكون القطع مما تحت المرفق
 كالركوع والذراع فغسل الباقي واجب والثاني أن يكون ما فوق المرفق فلا فرض لسقوط محله ولكن
 الباقي من العظم يستحب غسله لتطويل الغرة كالألو كان سليم اليسد كالمحرم اذا لم يكن على رأسه شعر
 يستحب له امرار الموصى على الرأس وقت الخلق والثالث أن يكون القطع من مفصل المرفق وهل يجب
 غسل رأس العظم الباقي فيه طريقان أحدهما القطع بالوجوب لانه من محل الفرض وقد بقي فأشبهه
 الساعد اذا كان القطع من الركوع والثاني فيه قولان القديم ومنقول القديم انه لا يجب والاصح وهو
 منقول الربيع انه يجب واختلفوا في مأخذ القولين هذا كله في اليد الواحدة أما اذا خلقت لشخص
 من جانب يدا فان تميزت الزائدة عن الاصلية نظر فان خرجت من محل الفرض وجب غسلها وان خرجت
 مما فوق محل الفرض فان لم تبلغ الى محاذة محل الفرض فالمنقول عن نص الشافعي في الام انه يجب غسل
 القدر المحاذي دون ما فوقه لوقوع اسم اليد عليه وحصول ذلك القدر في محل الفرض قلت وقوله فالمنقول
 عن نص الشافعي في الام هكذا هو في الوجيز ووقع له في الوسيط مثله وقال ابن الرفعة في المطلب لم أظفر
 به مع الامعان في طلبه ونسبه الجمهور الى اختيار أبي حامد وأتباعه وعبارة الرافعي تدل على انه نقله عن
 النص جماعة والامام قال ان أهل العراق نقلوه نصا ولم يبين المحل المنقول منه وعليه جرى النووي
 اه ثم قال الرافعي وفيه وجه صار اليه كثير من المعنيين وقرروه انه لا يجب غسل المحاذي ولا غيره لان هذه
 الزيادة ليست على محل الفرض فيجعل تبعاً ولا هي أصلية حتى تكون مقصودة بالخطاب وحلوا نصه في
 الام على ما اذا التصق شيء منها بمحل الفرض وأما اذا لم تميز الزائدة عن الاصلية وجب غسلها جميعاً سواء
 أخرجت من المنكب أو من المرفق أو من الكوع ومن الامارات الممسيرة للزائدة عن الاصلية أن تكون
 احدهما قصيرة فاحشة القصر والاخرى في حد الاعتدال فالزائدة القصيرة ومنها نقصان الاصابع ومنها
 فقد البطش وضعفه وفي الروضة للنووي ولوطالت أطفاره وخرجت عن رؤس الاصابع وجب غسل
 الخارج على المذهب وقيل قولان واذا توضع ثم قطعت يده أو رجليه أو حلق رأسه لم يلزمه تطهير
 ما انكشف (ويحرك الخاتم) وجوباً ان لم يصل الماء الابه والافنديا وعند أصحابنا ان كان ضيقاً يجب
 تحريكه في المختار من الروايتين لما روى ابن ماجه عن أبي رافع رفعه كان اذا توضع وضوءاً لليلة حرك
 خاتمه في أصبعه ولانه يمنع الوصول ظاهراً وكذا القرط في الاذن ينكف لتحريكه ان كان ضيقاً والمعتبر
 غلبة الظن في اتصال الماء الى الثقب سواء كان فيه قرط أو لم يكن فان غلب على الظن وصول الماء الى
 الثقب لا ينكف لغيره من ادخال عود ونحوه لان الحرج مدفوع (وبطيل الغرة) وهي بالضم غسل
 مقدم الرأس مع الوجه وغسل صفحة العنق والتججيل غسل بعض العضد عند غسل اليد وغسل بعض
 الساق عند غسل الرجلين وهو أحد الأوجه المذكورة من الفرق بين تطويل الغرة وتطويل التججيل
 واليه أشار المصنف بقوله (ويرفع الماء الى أعلى العضد) ولو قال وبطيل الغرة والتججيل لسلم من
 التطويل وفسر كثيرون تطويل الغرة بغسل شيء من العضد والساق وأعرضوا عن ذكر ما حوالى الوجه
 والاقل أولى وأوفق لظاهر الخبر * (تنبيه) * قول المصنف في الوجيز ولكن الباقي من العضد يستحب
 غسله لتطويل الغرة قال الرافعي فان قيل تطويل الغرة انما يفرض في الوجه والذي في اليد تطويل
 التججيل قلنا تطويل الغرة والتججيل نوع واحد من السنن على أن أكثرهم لا يفرقون بينهما ويطابق
 تطويل الغرة على اليد ورأيت بعضهم احتج بأن اطالة الغرة لا يمكن الا في اليد لان استيعاب الوجه
 بالغسل واجب وليس هذا الاحتجاج بشيء لان للمعترض أن يقول الاطالة في الوجه أن يغسل الى
 اللبب وشفحة العنق وهو مستحب نص عليه الأئمة اه (فانهم يحشرون يوم القيامة غرا محجلين من أثر

ويحرك الخاتم وبطيل
 الغرة ويرفع الماء الى أعلى
 العضد فانهم يحشرون يوم
 القيامة غرا محجلين من آثار

الوضوء كذلك ورد الخبر) والذي في المتفق عليه من حديث أبي هريرة رفعه ان أمي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء قال أبو هريرة فكان غسل بعد ذلك أيدينا إلى الآباط وهذه الجملة الأخيرة معناها عند البخاري (قال صلى الله عليه وسلم من استطاع أن يطيل غرته فليفعل) قلت هذا مع ما قبله حديث واحد وهو عند البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة ان أمي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل (وروي أن الخليفة تبلغ مواضع الوضوء) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قاله العراقي وتلك الخلية نور يخلق الله تعالى في جباه المؤمنين وأقدامهم وهي الغرة والتججيل قاله الشبرخيتي في شرح الأربعين (ويبدأ باليمنى) والبداءة باليمن سنة عند الشافعي وأبي حنيفة لما روي عن أبي هريرة رفعه اذا توضأ تم فابدؤا بيمينكم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى في وضوئه وانتعاله وقال أحمد بوجوبه وهو مذهب الشيعة قال الرافعي وزعم المرتضى من الشيعة أن الشافعي رضي الله عنه في القديم كان يوجب تقديم اليمنى على اليسرى وليس لهذا ذكر في كتب أصحابنا ولا اعتماد عليه (ويقول اللهم اعطني كفاي يميني وحاسبي حسابا يسيرا ويقول عند غسل (الشمال اللهم اني أعوذ بك أن تعطيني كفاي بشمالى أو من وراء ظهري) ونص القوت ويقول عند غسل ذراعه اليمنى اللهم آتني كفاي يميني وحاسبي حسابا يسيرا وعند غسل ذراعه اليسرى اللهم اني أعوذ بك أن تؤتيني كفاي بشمالى أو من وراء ظهري ومثله في العوارف الا انه زيادة التصلية وفي حديث على من رواية الحسن البصري المتقدم ذكره واذا غسلت ذراعك اليمنى فقل اللهم اعطني كفاي يميني يوم القيامة وحاسبي حسابا يسيرا فاذا غسلت ذراعك اليسرى فقل اللهم لا تعطيني كفاي بشمالى ولا من وراء ظهري وعند ابن عساكر من حديث على من رواية ولده محمد بن الحنفية عنه المتقدم بذكره وفي البيهقي كفاي يميني والحد بشمالى ولا تجعلها مغولة الى عنقي وفي حديث أنس فلما ان غسل ذراعيه قال اللهم اعطني كفاي يميني وفي النخائر لمجلى وعند غسل اليد اليمنى اللهم اجعاني من أصحاب اليمين وعند اليسرى اللهم لا تجعلني من أصحاب الشمال * (تنبيه) * قال الرافعي استحباب تقديم اليمنى على اليسرى في كل عضو من يعسر انفراد الماء عليهما دفعة واحدة كاليد والرجلين أما الاذان فلا تستحب البداءة باليمنى فيهما لان مسحهما معا أهون وكذلك الخد ان يغسلان معا نعم الاقطع يعجز عن غسل الخدين ومسح الاذنين دفعة واحدة فبراى التيامن هكذا ذكر القاضي أبو المحاسن اه قال النووي في الروضة والكفان كالاذنين وفي البحر وجه شاذ انه يستحب تقديم الاذن اليمنى ولو قدم مسح الاذن على مسح الرأس لم يحصل على الصحيح والله أعلم ثم أشار المصنف الى الفرض الرابع الذي هو مسح الرأس بقوله (ثم يستوعب رأسه بالمسح) قال الله تعالى وامسحوا برؤوسكم قال ابن هبيرة اختلفوا في مقدار ما يجزئ من مسح الرأس فقال أبو حنيفة في رواية عنه يجزئ قدر الربع منه وفي رواية أخرى عنه مقدار الناصية وفي رواية ثالثة عنه قدر ثلاث أصابع من أصابع اليد وقال مالك وأحمد في أظهر الروايات عنهما يجب احتياجه ولا يجزئ سواه وقال الشافعي يجزئ أن يمسح منه أقل ما يقع عليه اسم المسح اه (بان يبل يديه) من الماء (ويلصق رؤس أصابع اليمنى باليسرى ويضعهما على مقدمة الرأس ويعدهما الى القفا ثم يردهما الى المقدمة وهذه مسحتوا واحدة

الوضوء كذلك ورد الخبر
قال عليه السلام من استطاع
أن يطيل غرته فليفعل
وروي ان الخلية تبلغ
مواضع الوضوء ويبدأ
باليمنى ويقول اللهم اعطني
كفاي يميني وحاسبي حسابا
يسيرا ويقول عند غسل
الشمال اللهم اني أعوذ بك
أن تعطيني كفاي بشمالى
أو من وراء ظهري ثم
يستوعب رأسه بالمسح بان
يبل يديه ويلصق رؤس
أصابع يديه اليمنى باليسرى
ويضعهما على مقدمة
الرأس ويعدهما الى القفا
ثم يردهما الى المقدمة وهذه
مسحتوا واحدة

ليس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب ما انطلق عليه الاسم لان من أمره على هامسة
اليتيم صم أن يقال مسح برأسه وقال مالك يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني واحمدى الروايتين
عن أحد والثانية انه يجب مسح أكثر الرأس وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع ثم ان كان يمسح على بشرة
الرأس فذاك ولا يضر كونها تحت الشعر وقال الروياني في التجريد لا يجوز الانتقال الفرض الى الشعر
وان كان يمسح على الشعر فكذلك يجوز وان اقتصر على مسح شعرة واحدة أو بعضها فلا تقدر وعن ابن
القاص انه لا أقل من ثلاث شعرات ثم شرط الشعر الممسوح أن لا يخرج من حد الرأس وهل يشترط
أن لا يجاوز منبته فيه وجهان أحدهما أنه لا يشترط لوقوع اسم الرأس عليه ولو غسل رأسه بدلا عن المسح
ففي أجزاء وجهان أحدهما أنه يجوز لانه مسح وزيادة وهو أبلغ من المسح فكان مجزئاً بطريق الأولى وهل
يكبره ذلك وان أجزأ فيه وجهان أظهرهما لأن الأصل هو الغسل والمسح نازل منزلة الرخصة من الشرع
واذا عدل الى الأصل لم يكن مكروهاً وقال النووي في الروضة قلت ولا تتعين اليد للمسح بل يجوز بأصبع
أو خشبة أو حقة أو غيرها ويجزئه مسح غيره له والمرأة كالرجل في المسح ولو كان له رأسان أجزأه مسح
أحدهما وقيل يجب مسح جزء من كل رأس والله أعلم ثم قال الرافعي ولو بل رأسه ولم يد اليد أو غيرها
فما يمسح به على الموضع فهل يجزئه ذلك فيه وجهان أحدهما نعم والثاني وهو اختيار القفال الشافعي
لا يجزئ لانه لا يسمى مسحاً ولو فطر على رأسه قطرة ولم تجر هي على الموضع فعلى الخلاف وان جرت كفى
* (فصل) * قال الشافعي في شرح النقاية المسح الاصابة قال الشافعي وهو رواية عن أحد الفرض فيه
ما يقع عليه اسمه وقال مالك وأحمد جميع الرأس ودليلهم جميعاً آية الموضوع ومعنى الباء في رؤسكم للإصاف
وما سخ بعض رأسه ومستوعبه كلاهما ملصق المسح برأسه فأخذ الشافعي رحمه الله بالمتيقن وأخذ مالك
رحمه الله بالاحتياط وأخذ أبو حنيفة رحمه الله ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما روى مسلم
والطبراني عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم توشأ ومسح بناصرته وعلى
الحفين وروى أبو داود والحاكم وسكت عنه من حديث أبي معقل قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يتوشأ وعليه عمامة قطرية فأدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة ومعلوم
أن الناصية ومقدم الرأس أحد جوانبها الأربعة فلو كان مسح الربع ليس بمجزي لم يقتصر صلى الله عليه
وسلم في ذلك الوقت عليه ولو كان مسح مادونه مجزئاً لفعله صلى الله عليه وسلم ولو مرة في عمره تعلم الجواز
اه وفي شرح المختار الآية مجله في مسح الرأس لانه يحتمل ارادة الجمع واردة ما يطلق عليه اسم المسح
وارادة بعضه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حسر عن عمامته ومسح على ناصيته فصار بيان الآية
وحجة على المخالف والمختار مقدار الناصية هو ربع الرأس لكونه إحدى جوانبه الأربعة فان قيل لم قلت
انه يحتمل في حق المقدار والمحمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وقد أمكن العمل به قبل البيان ههنا لانه
اما كان المراد به مطلق البعض ويخرج عن العهدة بأدنى ما يطلق عليه اسم البعض كما قلنا في الركوع
والسجود قلنا مطلق البعض غير مراد بالاجماع اذ ذلك يحصل بغسل الوجه فلا حاجة الى إيجاب على
حدة فعلم ان المراد به بعض مقدور كالثلاث أو الربع كما قررته المحققون فان قلت المدعى ربع غير معين والدليل
يدل على ربع معين وهو الناصية ولم يوافق الدليل المدلول والموافقة شرط بينهما كما بين الشهاده والدعوى
قلت الحديث يحتمل معنيين التعيين وبيان المقدار وقد عرف ان خبر الواحد يصلح مبيناً لمحمل الكتاب
والبيان انما يكون في موضع الاجمال ولا اجمال في المحل لانه معلوم وهو الرأس وان الاجمال في المقدار
لانه الثلث أو الربع قوله عليه السلام يصير بياناً له فان قلت لم سمي المجتهد مفروضاً والفرض ثابت
بدليل قطعي لاشبهة فيه ويكفر حاحده والاختلاف بين الأئمة يورث الشبهة ولهذا لا يكفر جاحد مسح
مقدار الناصية قلنا الجواب عنه بوجهين أحدهما انه أراد بالفروض المقدار لان الفرض في اللغة عبارة

عن التقدير والثاني أراد به المفروض عندنا لأنه المفروض في نفس الامر كما تقول ان تعديل الاركان
فرض عند أبي يوسف وقراءة الفاتحة فرض عند الشافعي والقعدة على رأس كل شفيع في النوافل فرض
عند محمد * (تنبيه) * قال صاحب الينابيع روى في مسح الرأس عن أصحابنا ثلاث روايات الاولى
مقدار الناصية وهي الشعور المائلة الى الجهة وهي رواية الكرخي والطحاوي وذكري شرح الطحاوي
ان المراد به اذا بلغت مقدار ثلاث أصابع الثانية مقدار ثلاث أصابع موضوع من غير مد وهي رواية
هشام عن أبي حنيفة الثالثة مقدار ربع الرأس وهي رواية زفر عن أبي يوسف وأبي حنيفة فانهما قالا
فيه لا يجوز حتى يمسح بثلاث أصابع مقدار ثلث الرأس وربعه فان مسح بأصبع واحدة يبطنها وظهرها
وجانبيها فقد قال بعض مشايخنا لا يجزئه والصحيح انه يجزئه وهكذا روى عن أبي حنيفة فاذا مسح رأسه
بما فوق أذنيه أجزأه على اختلاف الروايات وان مسح تحتها لا يجزئه وان أصاب رأسه مقدار ثلاث أصابع
من ماء المطر أجزأه سواء مسح باليد أو لم يمسحه فان حلق رأسه أو لحيته بعد ما مسح عليه أو مسح على
خفيه ثم قشر موضع مسحه لا يجب عليه ان يمسح ثانيا والله أعلم وفي المحيط عن محمد لو وضع ثلاثة أصابع ولم
يعد حاز وهذا قياس ظاهر الرواية وعلى قياس رواية الربع والناصية لا يجوز لانه أقل من ذلك وفي
الظهيرية والمسح مقدار ثلاثة أصابع اليد وهو الصحيح وفي الخلاصة ولو مسح بأصبع أو أصبعين قدر
ربع الرأس لا يجوز عند الثلاثة ولو مسح بالابهام والسبابة ان كان مفتوحا جاز لان ما بينهما مقدار
أصبع فكانه مسح بثلاثة أصابع ولو مسح بأصبع وعاد الى الماء ثلاث مرات جاز ولو مسح باطراف
أصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا أولا وهو الصحيح وفي المحيط لا يجوز الا اذا كان الماء متقاطرا
لانه حينئذ ينزل من أصابعه الى أطرافها فاذا مده صار كأنه أخذ ما عجيذا ولو مسح ببيلة في اليد باقية عن
غسل عضد يجوز وبيلة باقية عن مسح عضو أو مأخوذة من عضو مغسول أو مسح لا يجوز وفي المنتقى
ولو أرسل الماء في وسط رأسه فنزل على وجهه يسقط به فرض المسح وغسل الوجه والله أعلم ثم ان استيعاب
مسح الرأس بالوجه المذكور عند المصنف سنة في المذهبين ودليله ما روت الربيع بنت مسعود انها رأت
النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ قالت فمسح رأسه ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه وأذنيه الا ان عند أبي
حنيفة مرة واحدة اذ جاء في رواية هذا الحديث التقييد بمرة واحدة وتطافرت الطرق الصحيحة على ذلك
وأما ما ورد من التثليث فمحمول على الاستيعاب وحل تعدد الماء فيه على قلة البيلة أو نفاذها لا يكون سنة
مستمرة اذ وضعه على التخفيف بخلاف المضمضة والاستنشاق وقال المصنف (يفعل ذلك ثلاثا) أي ثلاث
مرات وهو مذهب الشافعي في كل مغسول أو ممسوح سوى مسح الخف وتكرار المسح بالمياه المختلفة
مروى عن أبي حنيفة في رواية غريبة نقلها المرغيناني والمشهور من مذهبه الكراهة على ما في المحيط
والبدائع (ويقول) عند مسح الرأس (اللهم غشني برحمتك وأنزل علي من بركاتك وأطلني تحت ظل
عرشك يوم لا ظل الا ظلك) ومثله في القوت وفي العوارف الا انه بزادة التصلية وفي حديث علي من رواية
الحسن البصري المتقدم بذكره فاذا مسحت برأسك فقل اللهم تغشني برحمتك ومن رواية محمد بن الحنفية
عن علي اللهم لا تجمع بين ناصيتي وقدمي وفي حديث أنس المتقدم بذكره فلما ان مسح يده على رأسه قال
اللهم تغشني برحمتك وجنبنا عذابك (ثم يمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما) أجمعوا على ان ذلك سنة من
سنن الوضوء الا أحد فانه رأى مسحهما واجبا فيما نقل حرب عنه وقد سئل عن ذلك فقال يعيد الوضوء
اذا تركه وعن رواية أخرى نقلها صالح انه سنة لانه قال لا يعيد اذا تركه واختلفوا هل يسحان بماء الرأس
أم يوجد له ماء جديد فقال أبو حنيفة وأحمد هما من الرأس ويسحان بمائه فقال الميموني من
أصحاب أحمد رأيت أحمد مسحهما مع الرأس وعن أحمد رواية أخرى انه يستحب له أخذ ماء جديد لهما وهو
اختيار الحرق وقال مالك هما من الرأس ويستحب ان يأخذ لهما ماء جديدا وقال الشافعي ليس من الرأس

يفعل ذلك ثلاثا ويقول
اللهم غشني برحمتك وأنزل
علي من بركاتك وأطلني
تحت ظل عرشك يوم لا ظل
الا ظلك ثم يمسح أذنيه
ظاهرهما وباطنهما

ولامن الوجه وسن مسحهما (بماء جديد) وفي رواية عن مالك هما من الوجه يغسلان معه ولا مسحان
وعنه روايتان أخريان أحدهما مثل مذهب الشافعي والأخرى مثل مذهب أبي حنيفة قال الرافعي
والأحب في إقامة هذه السنة (بأن يدخل مسجتيه) أي سببتيه (في صمأخي أذنيه ويدبر) هما على
المعاطف ويمر (ابهاميه على ظاهر أذنيه ثم يضع الكف) أي يلصق كفيه وهما مبلولتان (على الأذنين)
أي بهما (استظهاراً) أي احتياطاً واختلافوا في تكرار مسحهما فقال أبو حنيفة ومالك وأحمد في إحدى
روايتهم السنة فيهما مرة واحدة وحكاها الترمذي في جامعه عن الشافعي ونقله الخطاطي وجهه للاصحاب
فيه وفي مسح الأذنين والمشهور من مذهب الشافعي أنه (يكبره ثلاثاً) وعن أحمد مثله في الرواية التي
حسن فيها تكرار مسح الرأس وقال النووي في الروضة ونقلوا ابن سريج كان يغسل أذنيه مع وجهه
ومسحهما مع رأسه ومنفردتين احتياطاً في العمل بمذاهب العلماء فيهما وفعله هذا حسن وقد غلط من
غلط فيه زاعم أن الجمع بينهما لم يقل به أحد ودليل ابن سريج نص الشافعي والاصحاب على استحباب غسل
الترعتين مع الوجه مع أنهما مسحان مع الرأس والله أعلم * (تنبيه) * قال الرافعي ولو شئت في أنه غسل أو
مسح مرة أو مرتين أو شئت في أنه غسل ذلك مرتين أو ثلاثاً فوجهان أحدهما أنه يأخذ بالآقل والثاني ذكره
الشيخ أبو محمد أنه يأخذ بالأكثر حذر من أن يزيد غسله رابعة فأنه بدعة وترك السنة أهون من افتحام
البدعة لكن من قال بالاول لا يسلم أن الرابعة بدعة على الاطلاق بل البدعة اثباته بالرابعة على علم منه
بحقيقة الحال

بماء جديد بأن يدخل
مسجتيه في صمأخي أذنيه
ويدبر ابهاميه على ظاهر
أذنيه ثم يضع الكف
على الأذنين استظهاراً
ويكرره ثلاثاً ويقول اللهم
اجعلني من الذين يستمعون
القول فينبهون أحسنه
اللهم اسمعني منادى الجنة
مع الأبرار ثم مسح رقبته
بماء جديد

* (فصل) * وفي عبارات أصحابنا ويسن مسح الأذنين ولو بماء الرأس إشارة إلى أنه لو أخذ لهما ماء جديداً
مع بقاء البلة كان حسناً فلا يشترط أن يكون بماء الرأس ولا أخذ ماء جديداً وما ورد من أخذ الماء الجديد
لهما في بعض الأخبار محمول على نفاذ البلة والاطهر في كيفية مسح الأذنين إذا أراد بماء الرأس أن يضع
كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدهما إلى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس ثم مسح أذنيه بأصبعيه
ولا يكون الماء مستعملاً بهذا لأن الاستيعاب بماء واحد لا يكون إلا بهذا الطريق ولأن مسح الأذنين
بماء الرأس ولا يكون ذلك إلا بماء مسح به الرأس ولأنه لا يحتاج إلى تجديد الماء لكل جزء من أجزاء الرأس
فالأذن أولى لكونه تبعاً له وقد روى ابن ماجه باسناد صحيح عن عبد الله بن زيد والدارقطني باسناد صحيح
عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال الأذنان من الرأس وروى مالك في الموطأ عن عبد الله
الصنابحي أو أبو عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا توضأ العبد المؤمن فتعضض خرجت
الخطايا من فيه وإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه وإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى يخرج
من تحت أظفار عينيه فإذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفار يديه فإذا مسح برأسه
خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه فإذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج
من تحت أظفار رجليه قال ابن عبد البر في التمهيد فيه دلالة على أن الأذنين مسحان بماء الرأس (ويقول
اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فينبهون أحسنه اللهم اسمعني منادى الجنة مع الأبرار) هكذا
هو في العوارف للسهروردي زيادة التصلية وفي القوت مثله إلا أنه قال اللهم اجعلني ممن يستمع والمباقي
سواء وفيه منادى الخير بدل الجنة وجاء في حديث علي في رواية الحسن البصري المتقدم ذكره بمثل
سياق المصنف إلى قوله أحسنه وفي شرح الوجيز وعند مسح الرأس اللهم حرم شهري وبشري على النار
وروى اللهم احفظ رأسي وما حوى وبطني وما وعى (ثم مسح رقبته) قال الرافعي وهل مسح بماء
جديد أو بما بقي من بلل مسح الرأس والأذنين بناء بعضهم على وجهين في أنه سنة أم أدب إن قلنا سنة
مسح (بماء جديد) وإن قلنا أدب في مسح بالبلل الباقي واعلم أن السنة والأدب يشتركان في أصل النذية
والاستحباب لكن السنة ما يتأكد شأنها والأدب دون ذلك ثم اختار القاضى الروياني ينبغي أن يمسحه

بما جدي وميل الاكثر بن الى انه يكفي مسحه بالبلل الباقي وهو قضية كلام المسعودي وصاحب التهذيب
 لان المسعودي ذكر انه غير مقصود في هيئته بل هو تابع للقفا في المسح والقفا تابع للرأس لتطويل
 الغرة وقال صاحب التهذيب يستحب مسحه تبعاً للرأس أو الاذن اطالة للغرة واذا كان استحبابه
 لتطويل الغرة كفي فيه البلل الباقي اهـ وقال النووي في الروضة وذهب كثيرون من أصحابنا الى
 انها لا تمسح لانه لم يثبت فيها شيء أصلاً ولهذا لم يذكره الشافعي ومقدمو الاصحاب وهذا هو الصواب والله
 أعلم وقال ابن هبيرة واختلفوا في مسح العنق فقال أبو حنيفة هو من نذلي الوضوء وقال مالك ليس ذلك بسنة
 وقال بعض الشافعية واجد في أحد روايته انه سنة لان ابنه عبد الله قال رأيت أبي اذا مسح رأسه وأذنيه
 في الوضوء مسح ذلك اهـ قلت والمشهور عند أصحابنا انه سنة لانه قد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ثم
 ان مسحها يكون بظهر اليدين لعدم استعمال يدهما واختار كثيرون من أصحابنا انه أدب (لقوله صلى
 الله عليه وسلم مسح الرقبة أمان من الغل) غريب قال ابن الصلاح في مشكل الوسيط لا يعرف مرفوعاً وإنما
 هو قول بعض السلف وقال النووي في شرح المذهب وغيره موضوع وعن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال من توضأ ومسح على عنقه وفي الغل (يوم القيامة) هكذا رواه أبو منصور الديلمي في مسند
 الفردوس بسند ضعيف ورواه أبو نعيم بلفظ من توضأ ومسح يديه على عنقه امن الغل يوم القيامة قال
 ابن الملقن غريب لا أعرفه الا من كلام موسى بن طلحة كذلك رواه أبو عبيد في غريبه وقال النووي
 في كلامه على الوسيط لا يصح في مسح الرقبة شيء اهـ قلت ورواه أبو عبيد في كتاب الطهور عن عبد
 الرحمن بن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة بلفظ من مسح قفاه مع
 رأسه فان قيل هو موقوف على موسى أجيب بانه ليس مما يقال فيه بالرأي وما كان كذلك فله حكم الرفع
 وقد خلط المصنف بين الحديثين وميزتهما كما ترى وهو الصواب وقد ميز بينهما كذلك الرافعي وأما
 العراقي فذكر الحديث الاول وعزاه الى ابن عمر فلم يصب ولذلك لم أتبعه والله أعلم (ويقول اللهم فك
 رقتي من النار وأعوذ بك من السلاسل والاعلال) هكذا هو في القوت والعوارف ولم يرد في حديث علي
 وأنس ولا غيرهما (ثم يغسل رجلي اليمنى ثلاثاً) الى الكعب وهذا هو الفرض الخامس عند المصنف
 (و) يسن (ان يخلل) الاصابع هذا اذا كان الماء يصل اليها من غير تحليل فلو كانت الاصابع ملتفة
 لا يصل الماء اليها الا بالتحليل فينبذ يجب التحليل لانه لا يمكن لاداء فرض الغسل وان كانت ملتفة لم
 يجب الفتق ولا يستحب أيضاً قاله الرافعي وقال النووي قلت بل لا يجوز والله أعلم والاحب في كيفية
 التحليل ان يخلل (باليد اليسرى من أسفل أصابع الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر من الرجل اليمنى ويختم
 بالخنصر من اليسرى) وعبارة الرافعي يخلل باليد اليسرى من أسفل الاصابع مبتدئاً بالخنصر
 الرجل اليمنى مختماً بالخنصر اليسرى ورد الخبر بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك ذكره
 الأئمة وعن أبي طاهر الزيادي انه كان يخلل ما بين كل أصبعين من أصابع رجليه بأصبع من أصابع يده
 ليكون بما جدي ويفضل الابهامان ولا يخلل بهما ما فيه من العسر وهل التحليل من خاصية أصابع
 الرجلين أم هو مستحب في أصابع اليدين أيضاً معظم أئمة المذهب ذكره في أصابع الرجلين وسكتوا
 عنه في اليدين لكن ابن كجب قال انه مستحب فيهما لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال للقيط بن صبرة اذا
 توضأت فخلل الاصابع فان لفظ الاصابع يشملهما وروى الترمذي عن ابن عباس رفعه اذا توضأت فخلل
 بين أصابع يديك ورجليك وعلى هذا فالذي يقرب من الفهم ههنا ان يشبك بين الاصابع ولا تعود فيه
 الكيفية المذكورة في الرجلين قلت وعند أصحابنا يسن تحليل أصابع كل من اليدين والرجلين
 بالاتفاق لعموم الأحاديث الواردة في ذلك ولم يكن واجبا مع وجود الامر فيه لوجود الصارف وهو تعليم
 الاعرابي وكيفية تحليل أصابع البدان يدخل بعضها في بعض ويقوم مقامه الادخال في الماء الجاري وما

لقوله صلى الله عليه
 وسلم مسح الرقبة أمان من
 الغل يوم القيامة ويقول
 اللهم فك رقتي من النار
 وأعوذ بك من السلاسل
 والاعلال ثم يغسل رجليه
 اليمنى ثلاثاً ويخلل باليد
 اليسرى من أسفل أصابع
 الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر
 من الرجل اليمنى ويختم
 بالخنصر من الرجل اليسرى

هو في حكمه وصفته في الرجلين هو ما تقدم في سياق الرافي قال المكمل بن الهمام والله أعلم انه أمر اتفاق
لا سنة مقصودة فلا تختص سنة التخليل بهذه الكيفية

*** (فصل) * قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين** قرأ نافع وابن عباس وحفص والكسائي
أرجلكم بالنصب عطفًا على وجوهكم وجره الباقيون فقيل على الجوار كقوله تعالى وحور بالجر في قراءة
حزرة والكسائي عطفًا على ولدان المرفوع في قوله تعالى ويطوف عليهم ولدان مخلدون وفي الكشف لما
كانت الرجلان مظنة للاسراف المذموم عطفت على الممسوح لالتمسح بل لينبه على وجوب الاقتصاد
في صب الماء عليهم ما قيل إلى الكعبين لازالة ظن انهما مسحوا لانهما مسحوا لانهما مسحوا لانهما مسحوا
والكعبان هما العظامان الناتئان من جانبي القدم المرتفعان والاشتقاق يدل على الارتفاع وروى عن
زفر بن الهذيل من أئمتنا انه كان يقول ان الكعب ههنا هو الذي فوق مشط القدم وحكاة هشام عن محمد
ابن الحسن وحكي الرافي عن ابن كجب وغيره انه روى عن بعض الاصحاب ذلك وقال النووي هذا الوجه شاذ
منكر بل غلط والله أعلم قلت وهو صحيح لكن في حق المحرم اذا لم يجد نعلين يقطع الخف من أسفل الكعب
وأراد بالكعب ما ذكر قال الرافي وجه الاول ما روى النعمان بن بشير رفعه أمرنا بأقامة الصفوف
فلقد رأيت الرجل يلزق منكبه بمنكب أخيه وكعبه بكعبه والذي يتصور فيه التراق القائمين في الصف
ما ذكرنا دون ظهر القدم وقال الشمني في شرح النقاية ومعنى إلى عند المحققين الغاية مطلقا وأما دخول
ما بعدها في حكم ما قبلها أو خروجه عنه فأمر يذو مع الدليل فما قام الدليل فيه على خروجه ما بعدها قوله
تعالى فنظرة إلى ميسرة اذ لو دخل لكان الانتظار واجبا حالة اليسر أيضا وقوله تعالى ثم أمموا الصيام إلى
الليل اذ لو دخل لوجب الوصال ومما قام الدليل فيه على دخول ما بعدها قوله تعالى من المسجد الحرام إلى
المسجد الأقصى للعلم فيه بانه لا يسرى به إلى البيت المقدس من غير ان يدخله وأما المرافق والكعبان في
الآية فأخذ زفر وداود فيهما بالمتيقن فلم يدخلها في الغسل وأخذ الكافة بالاحتياط فأدخلوها فيه وقيل
إلى بمعنى مع وقيل للغة وان صدر الغاية اذا كان متناولها كاليد يتناول إلى الابط كانت لا سقاط
ما وراءها لا امتداد الحكم لانه حاصل قلت ونقل الباقي في شرح الملتقى عن بعض المتأخرين ان الاولى
الاستدلال بالاجماع على فرضية غسلهما فقد قال الشافعي في الام لا نعلم مخالفا في ايجاب دخول المرفقين
في الوضوء وهذا حكاية منه للاجماع *** (تنبيه) * قال الرافي** وقد بحث في سؤال عن وضوء ليس فيه غسل
الرجلين وصورته ما اذا غسل الجنب جميع بدنه الارجلية ثم أحدث والاصل في المسألة على الاختصار
ان من اجتمع في حقه الحدث الاصغر والا كبر هل يكفيه الغسل أم يحتاج معه إلى الوضوء فيه وجهان
أصحهما انه يكفيه لظاهر الاخبار فان قلنا يجب وضوء وغسل عند اجتماع الحدثين وجب غسل الرجلين
عن الجنابة وضوء كامل للحدث يقدم منهما ما شاء يؤخر ما شاء وتكون الرجل مغسولة مرتين وان قلنا
يكفي الغسل ثم يشترط الترتيب في أعضاء الوضوء وجب غسل الرجلين مؤخرًا عن سائر أعضاء الوضوء ويكون
غسلهما واقعا على الجهتين الجنابة والحدث جميعا وان قلنا انه يكفي الغسل من غير اشتراط الترتيب فعليه
غسل الرجلين عن جهة الجنابة اما قبل سائر أعضاء الوضوء أو بعدها أو في خلالها ويغسل سائر الأعضاء
من الحدث على الترتيب وهذا هو الاصح واختيار ابن سريج وابن الحداد وعلى هذا الوجه يكون المأني به
وضوء أخليا عن غسل الرجلين لان الرجلين قد اجتمع فيهما الحدثان ونحن على هذا الوجه نحكم باضمحلال
الاصغر في جنب الا كبر فليست الرجلان مغسولتين من جهة الوضوء فهذه هي صورة الامتحان (فائدة)
عدوا غسل الرجلين أحدهما وضوء الوضوء وأركانه لكن المتوضي غير مكاف بغسل الرجلين بعينه بل
الذي يلزمه أحد الأمرين اما غسل الرجلين أو المسح على الخفين بشرطه ولو عبر معبر عن هذا الركن
هكذا لكان مصيبا والمراد عند الاطلاق ما اذا كان لا يمسح أو ان الاصل الغسل والمسح بدل (ويقول)

ويقول

عند غسل اليمنى (اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام ويقول عند غسل اليسرى أعوذ بك أن
تزل قدمي على الصراط يوم تزل أقدام المنافقين) ونص القوت في الأولى بعد الصراط مع أقدام المؤمنين
وفي الثانية زيادة فيه بعد تزل وفي العوارف مثل ما في القوت بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية
ولده محمد بن الحنفية عنه وفي الرجلين اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام اللهم نجني من مفضعات
النيران وأغلا لها وفي حديث أنس الاقتصار على هذه الجملة الأولى (و يرفع الماء إلى انصاف الساقين)
هذه العبارة منتزعة من عبارة القوت حيث قال وان يبتدي بغسل الذراعين من أصابع الكفين ويقطع
من المرفقين في كل غسلة وان يبلغ في غسل الذراعين إلى انصاف العضدين وان يبتدي بغسل القدمين من
الأصابع ويحملهما من الميا من ويقطع غسلهما من الكعبين ويبلغ في غسل القدمين إلى انصاف الساقين
وعين أصابع اليمنى يحنصرها وعين أصابع اليمين إبهامها (فاذا فرغ) من وضوئه (رفع رأسه إلى السماء
وقال) ونص القوت ثم قال (أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله سبحانه
اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت عملت سوءا وطلت نفسي أستغفرك وأتوب إليك) ونص القوت واسألك التوبة
(فاغفر لي وتب علي أنك أنت التواب الرحيم اللهم اجعني من التوابين واجعني من المتطهرين واجعني
من عبادك الصالحين) وهذه الجملة الأخيرة ليست في القوت ولا في شرح الوجيز ولا في الأحاديث الواردة
في الدعاء على ما سيأتي بيانه (واجعني عبدا صورا شكورا) ونص القوت واجعني صبورا واجعني
شكورا (واجعني أذكرك كثيرا وأسبحك بكرة وأصيلا) وهكذا هو في كتاب العوارف قال
صاحب القوت هذا جميع ما روي من القول بعد الفراغ من الوضوء بآثار متفرقة قد جمعناها (يقال
ان من قال هذا بعد الوضوء) ونص القوت عند فراغه من الوضوء (ختم على وضوئه بخاتم ورفع له تحت
العرش فلم يزل يسبح الله تعالى ويقدمه ويكتب له ثواب ذلك إلى يوم القيامة) كل هذا يعينه في القوت
والكلام عليه من وجوه * الأول في رفع الرأس إلى السماء قال الحافظ بن حجر في تخريج أحاديث الأذكار
نقل الرواية أنه يقول ذلك رافعا بصره إلى السماء وقد جاء ذلك مصرحا في حديث عمر بن الخطاب رضي الله
عنه رفعه من نوضا فاحسن الوضوء ثم رفع بصره أو قال نظره إلى السماء فقال الحديث كما سيأتي والسماء
قبلة الدعاء فعمل ذلك مراد من أطلق وعند المستغفر في كتاب الدعوات في حديث علي ورفع رأسه إلى
السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد وكذلك في حديث ثوبان عند البزار وحديث أنس عند الخطيب
وابن النجار كلهم بلفظ ورفع رأسه إلى السماء * الثاني ان يكون مستقبل القبلة قائما أو قاعدا كذا
في الخلاصة من كتب أصحابنا وقال النووي في الأذكار قال أصحابنا ويقول هذه الأذكار مستقبل القبلة
قال الحافظ لم أرفعه شيئا صريحا يختص به * الثالث ان يقول هذه الأذكار عقب الفراغ وهذا قد ذكره
النووي في الأذكار وورد صريحا في أكثر الأحاديث التي ذكرها وهو مقتضى تبويب النسائي في
السنن ولكن ابن السني ترجم في عمل اليوم والليلة فقال باب ما يقول بين ظهراني وضوئه وأورد دعاء
يأتي ذكره فيما بعد * الرابع في قوله أشهد أن لا إله إلا الله إلى قوله ورسوله روى الإمام أحمد في مسنده
من طريق الليث بن سعد عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن أبي إدريس الخولاني عن عقبة بن
عامر الجهني رضي الله عنه قال كنا نخدم أنفسنا وكانتنا بوعية الأبل بيننا فادر كتنى رعية الأبل فروحتها
بعشي فادر كتن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قائم يحدث الناس فادر كتن من حديثه وهو يقول مامنكم
من أحديتوضا فيبلغ الوضوء ثم يركع ركعتين يقبل عليهما بقلبه ووجهه الا وجبت له الجنة وغفر له فقلت
ما أجود هذه فقال رجل بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم التي كان قبلها أجود منها فنظرت فإذا عمر بن
الخطاب فقلت ما هو يا أبا حفص قال انه قال قبل ان تأتي مامنكم من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يقول
أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله الافتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل

اللهم ثبت قدمي على
الصراط المستقيم يوم تزل
الأقدام في النار ويقول
عند غسل اليسرى أعوذ بك
أن تزل قدمي عن الصراط
يوم تزل فيه أقدام المنافقين
ويرفع الماء إلى انصاف
الساقين فإذا فرغ رفع رأسه
إلى السماء وقال أشهد أن
لا إله إلا الله وحده لا شريك
له وأشهد أن محمدا عبده
ورسوله سبحانه اللهم
وبحمدك لا إله إلا أنت
عملت سوءا وطلت نفسي
أستغفرك اللهم وأتوب
إليك فاغفر لي وتب علي
أنك أنت التواب الرحيم
اللهم اجعني من التوابين
واجعني من المتطهرين
واجعني من عبادك
الصالحين واجعني عبدا
صبورا شكورا واجعني
أذكرك كثيرا وأسبحك
بكرة وأصيلا يقال ان من
قال هذا بعد الوضوء ختم
على وضوئه بخاتم ورفع له
تحت العرش فلم يزل يسبح
الله تعالى ويقدمه ويكتب
له ثواب ذلك إلى يوم القيامة

من أبيه اشاء وعند أبي نعيم في المستخرج وأشهد أن محمداً كما عند المصنف وروى أبو محمد الفياكهي في تاريخ مكة والدارمي وأحمد وأبو بكر بن أبي شيبة كلهم من طريق المقرئ عن حيوة بن شريح عن أبي عقيل عن ابن عمر عن عقبة بن عامر فساقه نحوه وفيه من توضعاً فاحسن الوضوء ثم رفع بصره أو قال نظره إلى السماء فقال أشهد أن لا إله الا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أبيه اشاء وأخرجه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة وأبو داود عن عثمان بن أبي شيبة والترمذي عن جعفر بن محمد بن عمران والنسائي عن محمد بن علي بن محرز أربعتهم عن زيد بن الحباب عن معاوية بن صالح وأخرجه مسلم أيضاً من رواية عبد الرحمن بن مهدي وابن حبان من رواية عبد الله بن وهب كلاهما عن معاوية بن صالح قلت وقد جاء في بعض الروايات التشهد بعد البسملة وأنه يقال عند كل عضو أخرجه المستغفر في كتاب الدعوات من طريق سالم بن أبي الجعد عن البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول إذا توضعاً بسم الله ثم قال لكل عضو أشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وإن محمداً عبده ورسوله الا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أبيه اشاء وفيه تعقب على النووي حيث قال في الاذكار ان التشهد بعد التسمية لم يرد وأخرجه الدارقطني وأبو يعلى والطبراني في الدعاء من طريق محمد بن عبد الرحمن بن البيهقي وهو ضعيف جداً عن أبيه عن ابن عمر رفعه من توضعاً فغسل كفيه ثلاثاً ثم ساقوا الحديث الى ان قال ثم قال أشهد أن لا إله الا الله وإن محمداً عبده ورسوله قبل ان يتكلم غفر له ما بين الوضوءين وجاء تكرار التشهد ثلاث مرات أخرجه أحمد والطبراني من طريق زيد العمي عن أنس بن مالك رفعه من توضعاً فاحسن الوضوء ثم قال ثلاث مرات أشهد أن لا إله الا الله وإن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة يدخل من أبيه اشاء وأخرج ابن السني من طريق عمرو بن ميمون بن مهران الجزري عن أبيه عن جده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه من قال حين يفرغ من وضوئه أشهد أن لا إله الا الله ثلاث مرات لم يبق حتى تمحى عنه ذنوبه حتى يصير كمولده أمه الخامسة في قوله سبحانه اللهم الى آخره أخرجه ابن السني والطبراني من طريق عن أبي هاشم الرماني عن أبي مجلز عن قيس بن عباد عن أبي سعيد الخدري رفعه من قال إذا توضعاً بسم الله وإذا فرغ قال سبحانه اللهم وبحمدك استغفرك وأتوب اليك ختم عليه بخاتم وفي رواية طبع عليها بطابع فوضعت تحت العرش فلم تكسر الى يوم القيامة وروى موقوفاً أيضاً وأخرجه الدارقطني في فوائد المازكي بلفظ من قال حين يفرغ من وضوئه سبحانه اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله الا أنت استغفرك وأتوب اليك كتب في رق وطبع عليه بطابع ووضع تحت العرش حتى يدفع اليه يوم القيامة السادسة في قوله اللهم اجعلني من التوابين الى قوله الصالحين أخرجه الترمذي من رواية أبي ادريس وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب نحو سياق حديث عقبة السابق وزاد فيه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين ثم قال وأبو ادريس لم يسمع من عمر قال الحافظ شيخ الترمذي جعفر بن محمد تفرد به ولم يضبط الاسناد فانه أسقط بين أبي ادريس وعمر عقبة فصار من حديث عمر وليس كذلك وانما هو من حديث عقبة كما تقدم وأخرج الطبراني في كتبه ومحمد بن سنجري مسنده من طريق عن أبي سعد الاعمش عن أبي سلمة عن ثوبان وفي الاوسط من رواية الاعمش عن سالم بن أبي الجعد عن ثوبان رفعه من توضعاً فاحسن الوضوء ثم قال عند فراغه لا إله الا الله وحده لا شريك له اللهم اجعلني من المتطهرين فتح الله له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أبيه اشاء وأخرج الطبراني في الدعاء من طريق أبي اسحق السبيعي عن الحرث عن علي انه كان يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين وأخرج المستغفر في كتاب الدعوات من حديث البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين الا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أبيه اشاء وأخرج أبو القاسم ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفر في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس من طريق عن يونس بن

عبيد عن الحسن هو البصري عن علي بن أبي طالب قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا علي إذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم ثم ساقوا الحديث إلى أن قال فان غسلك رجليك فقل اللهم اجعل سعيامشكورا وذنبامغفورا وعملامقبولا سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا أنت أستغفرك وأتوب إليك اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين والمالك قائم على رأسك يكتب ماتقول ثم يختمه بخاتم ثم يعرج به إلى السماء فيضعه تحت عرش الرحمن فلا يفك ذلك الخاتم إلى يوم القيامة وأخرجه المستغفرى أيضا من طريق أبي اسحق عن علي فذكر نحوه بتمامه وزاد بعد قوله وذنبامغفورا وتجارة لن تبور وفي آخره ورفع رأسه إلى السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد * السابغ قوله فلم يزل يسبح الله ويقدهه الخ أخرجه ابن حبان من رواية عباد بن صهيب عن حميد الطويل عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وبين يديه اناء من ماء فقال لي يا أنس أدن مني أعلمك مقدار الوضوء قال فدنوت منه فلما ان غسل يديه قال فساق الحديث إلى أن قال ثم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يا أنس والذي نفسي بيده ما من عبد قالها عند وضوئه الا لم تقطر من خلل أصابعه قطرة الا خلق الله مناهما كما يسبح الله بسبعين لسانا يكون ثواب ذلك التسبيح إلى يوم القيامة * الثامن في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم نقل النووي عن الشيخ نصر المقدسي قال ويقول مع هذه الاذكار اللهم صل على محمد وعلى آل محمد قال الحافظ وقد أخرج البيهقي من طريق الاعمش عن شقيق عن ابن مسعود رفعه اذا تطهر أحدكم فليذكر اسم الله الحديث وفيه واذا فرغ من طهوره فليشهد أن لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وليصل على فاذا قال ذلك فتحت له أبواب الرحمة وقد علم صلى الله عليه وسلم من سألته عن كيفية الصلاة عليه اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فذلك لم يذكر السلام والعلم عند الله تعالى * التاسع في معنى الدعاء السابق سبحانك في الاصل مصدر ثم صار علما للتسبيح وهو التنزيه وهو منصوب دائما بفعل لازم الاضمار وبحمدك في موضع الحال أي نسبح حامدين لك لانه لو لا انعامك بالتوفيق لم نتمكن من تسبيحك وعبادتك أشهد أن لا اله الا أنت أستغفرك أي أطلب منك ان تغفر لي ذنوبي وأتوب إليك أي أرجع إلى طاعتك عن معصيتك اللهم اجعلني من التوابين أي الكثيري التوبة والرجوع عن الذنب واجعلني من المتطهرين أي المتزهين عن قاذورات الذنوب والمعاصي وأوسعها وفيه ترق من لرفع إلى الدفع واجعلني من عبادك الصالحين أي الذين خصصتهم بالاضافة إلى ذاتك وجعلتهم صالحين لكرامتك لائقين اشاهدتك في حضرة قدسك مع الذين أنعمت عليهم وفيه ترق من التخلية إلى التخليّة وأما بيان معاني بقية أدعية الاعضاء فقد تعرض له شارح مقدمة أبي الايث من أصحابنا وهي لوضوحها لم يحتاج إلى تنبيه عليه هنا والله أعلم ثم قال المصنف (ويكره في الوضوء أمور منها ان يزيد على الثلاث) أي يتجاوز الحد المسنون في الزيادة عليه في المرات الثلاثة بان يجعلها أربعين غير ضرورة وكذا النقصان منه بان يجعلها اثنتين لغير ضرورة وقيل المنهي عن الزيادة أو النقصان ما اذا كان معتقدا سنيتها فأما لو زاد لطمأنة القلب عند الشك فلا بأس به كما أشار إليه النووي وسبق ذلك لانه صلى الله عليه وسلم أمر بترك ما ربه إلى ما لا يريه كذا في الكافي وغيره وفي الخلاصة وان غسل مواضع الوضوء أربع مرات يكره قال الفقيه أبو جعفر لا يكره الا اذا رأى السنة فيما وراء الثلاث وهذا اذا لم يفرغ من الوضوء فان فرغ ثم استأنف الوضوء لا يكره بالاتفاق اه قال شارح المنية من أصحابنا وهو يفيد ان تجديد الوضوء على أثر الوضوء من غير ان يؤدي بالاول عبادة غير مكروه وفيه اشكال لا طابقهم على ان الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها فاذا لم يؤديه عمل مما هو المقصود من غير شرعيته كالصلاة وسجدة التلاوة ومن المصحف ينبغي ان لا يشرع تكراره قربا لكونه غير مقصود لذاته فيكون اسرافا محضاً وقد قالوا في السجدة لما لم تكن مقصودة لم يشرع التقرب بها مستقلة وكانت مكرهة فهذا أولى اه (و) من مكر وهات الوضوء (ان يسرف في الماء) أي في

ويكره في الوضوء أمور منها
ان يزيد على الثلاث فن
زاد فقط لم وان يسرف
في الماء

استعمله بان يصرف فيه زائدا على ما ينبغي كان يغسل أربعاً وما أشبه ذلك وقد روى أحمد وابن ماجه
من حديث سعد لما مر به صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فقال له ما هذا السرف يا سعد قال أفى الوضوء
سرف قال نعم وان كنت على نهر جار فلا سرف في صب الماء مكروه ولو كان مملاً كأونهم را وأما الموقوف
كالمدراس فحرام كذا في الدر (نوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثاً وقال من زاد فقد ظلم وأساء) قال
العراقي أخرجه أبو داود والنسائي واللفظه وابن ماجه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اه
قلت لفظ أبي داود ان رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف الطهور فدل على ما في
اناء فغسل كفيه ثلاثاً ثم غسل وجهه ثلاثاً ثم غسل ذراعيه ثلاثاً ثم مسح برأسه أدخل أصبعيه السبابتين
باطن أذنيه ثم غسل رجليه ثلاثاً ثلاثاً ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم أو ظلم وأساء
وأخرجه النسائي وابن ماجه وفي لفظ ابن ماجه فقد تعدى وظلم للنسائي أساء وتعدى وظلم والاحتجاج بهذا
الاسناد صحيح فان المراد بجده عمرو عند الاطلاق أبو أيوب وهو عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما
والمراد بالزيادة الزيادة على الثلاث معتقداً سنيتها كما تقدم وكذا المراد بالنقصان ومعنى تعدى جاوز حد السنة
في الزيادة ومعنى ظلم أي ظلم السنة حقها في النقصان ثم المرة الاولى فرض والثانية سنة والثالثة دونها
في الفضيلة وقيل الثالثة لكل السنة كذا في الاختيار والاولى ان تكون الثانية والثالثة كلاهما سنة لان
الثلاث الذي هو سنة انما يحصل بهما (وقال صلى الله عليه وسلم سيكون قوم من هذه الامة يعتدون في الدعاء
والطهور) قال العراقي أخرجه أبو داود وابن حبان والحاكم من حديث عبد الله بن مغفل اه قلت
أخرجه أبو داود من طريق أبي نعامة واسمه قيس بن عباية أن عبد الله بن مغفل سمع ابنه يقول
الاهم اني أسألك القصر الأبيض عن عمن الجنة اذا دخلتها فقال أي بني سل الله الجنة وتعوذ به من النار
فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انه سيكون في هذه الامة قوم يعتدون في الطهور والدعاء
وأخرجه ابن ماجه مقتصراً منه على الدعاء وبمثل رواية ابن ماجه أخرجه أحمد عن سعد و يعتدون
أي يتجاوزون وهذا هو معنى الاسراف (ويقال من وهن علم الرجل) أي من ضعفه والوهن بالتحريك
يستعمل في العلم والعقل وبالسكون في البدن (ولوعه) بالفتح والضم كلاهما للاسم والمصدر (بالماء
في الطهور) وفي نسخة في التطهير ووطن العراقي انه حديث فقال لم أجده أصلاً وليس كذلك بل هو من
كلام بعض السلف (وقال ابراهيم بن أدهم) البلخي الزاهد (أول ما يبدأ الوسواس من قبل الطهور)
وذلك انه ياتي من الشيطان في هاجسه انه لم يطهر بعد فيعتدى وفي العوارف قال أبو عبد الله الرزبادي
ان الشيطان يجتهد أن يأخذ نصيبه من جميع أعمال بني آدم ولا يبالي أن يأخذ نصيبه بان يزدادوا فيما
أمروا به وينقصوا منه (وقال الحسن) هو البصري (ان شيطاناً يضحك بالناس في الوضوء يقال له
الولهان) وليس هذا من قول الحسن بل هو حديث مرفوع أخرجه الترمذي في جامعه فقال أخبرنا
محمد بن بشار أخبرنا أبو داود حدثنا خارجة بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن يحيى بن زهرة
السعدي عن أبي بن كعب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للوضوء شيطان يقال له
الولهان فاتقوا وسواس الماء (ويكره أن ينفذ اليد في فرش الماء) أي بعد الفراغ من الوضوء لما روى أنه
صلى الله عليه وسلم قال اذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم فانها مراوح الشيطان قال ابن الملقن رواه ابن أبي
حاتم في عاله وابن حبان في ضعفائه من رواية أبي هريرة وضعفاه وانكار ابن الصلاح من الحديث فانها
مراوح الشيطان غلط لوجودها كما ذكرناه اه وفي الروضة للنووي قلت في النفض أوجه الاربع انه
مباح تركه وفعله سواء والثاني مكروه والثالث تركه أولى والله أعلم اه قلت وقد ثبت انه صلى الله عليه
وسلم ناولته زينب خاتمة بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها فهذا يدل على أن النفض مطلقاً غير مكروه
ولعل المصنف قيده بقوله في فرش الماء نظراً لذلك فتأمل (و) يكره (أن يتكلم في أثناء وضوئه) بكلام

توضأ عليه السلام ثلاثاً
وقال من زاد فقد ظلم
وأساء وقال سيكون قوم
من هذه الامة يعتدون في
الدعاء والطهور ويقال من
وهن علم الرجل ولوعه
بالماء في الطهور وقال
ابراهيم بن أدهم يقال ان
أول ما يتبدى الوسواس
من قبل الطهور وقال
الحسن ان شيطاناً يضحك
بالناس في الوضوء يقال له
الولهان ويكره أن ينفذ
اليدين في فرش الماء وان يتكلم
في أثناء الوضوء

الدنيا والبشر وفي فتاوى الحجة التكامل في أثناء الوضوء مكروه وفي الاغتسال أشد كراهة وفي العوارف
 أدب الصوفية في الوضوء حضور القلب في غسل الاعضاء سمعت بعض الصالحين يقول اذا حضر القلب
 في الوضوء يحضر في الصلاة واذا دخل السهو فيه دخلت الوسوسة في الصلاة (ويكره أن يلطم وجهه بالماء
 اطهما) تنزيه المناقاة شرف الوجه فيلقبه برفق عليه (وكره قوم التنشف) بالخرقة في الوضوء وفي الغسل
 وفي القوت وقد كره بعض العلماء مسح الاعضاء بخرقة بعد الوضوء وقال هذا نور للوجه اه (وقالوا) أي
 القائلين بالكرهية (الوضوء يوزن) في كفة الحسنات أي ماؤه (قاله سعيد بن المسيب والزهرى) وفي
 العوارف واتخاذ المنديل بعد الوضوء كرهه قوم وقالوا ان ماء الوضوء نور يوزن وأجازه بعضهم اه قلت
 قوله الوضوء يوزن قد وجدته مرفوعا في حديث أبي هريرة أخرجه ابن عساكر في تاريخه وتمام في
 فوائده بالفظ من قوضاً فمسح بثوب نظيف فلا بأس به ومن لم يفعل فهذا أفضل لان الوضوء يوزن يوم
 القيامة مع سائر الاعمال (ولكن روى معاذ) بن جبل (رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم مسح وجهه
 بطرف ثوبه) قال العراقي أخرجه الترمذي وقال غريب واسناده ضعيف اه قلت ولان الحديث
 في العوارف وقال معاذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضأ مسح وجهه بكفه بطرف ثوبه وفي
 الكبير للطبراني من حديثه كان يمسح وجهه بطرف ثوبه في الوضوء (وروت عائشة رضي الله عنها انه
 صلى الله عليه وسلم كانت له منشفة) هو في سنن الترمذي أخبرنا سفيان بن وكيع حدثنا عبد الله بن وهب
 عن زيد بن حباب عن أبي معاذ عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت كانت لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم خرقة ينشف بها أعضاءه بعد الوضوء (ولكن طعن في هذه الرواية عن عائشة رضي الله
 عنها) كأنه يشير الى قول الترمذي فانه بعد ما أخرجه قال وليس بالقائم ولا يصح عن النبي صلى الله عليه
 وسلم شيء في هذا الباب وفي القوت واستحب بعض علماء الشام أن يمسح بثوبه وقال تكون البركة في
 ثيابي فان مسح لجأثر وان ترك ففسن قد مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه وذراعيه بخرقة بعد
 الوضوء وقد ناولته زينب خيرة بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها قال أصحابنا لا بأس بالمسح قليلا
 من غير مبالغة بمنديل بعد الوضوء كما روى ذلك عن عثمان وأنس ومسروق والحسن بن علي رضي الله عنهم
 وقال الرافعي هل يستحب ترك تنشف الاعضاء فيه وجهان أظهرهما نعم لما روى عن أنس أن النبي صلى الله
 عليه وسلم كان لا ينشف أعضاءه وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصح جنباً فيغتسل
 ثم يخرج الى الصلاة ورأسه يقطر ماء والثاني لا يستحب ذلك وعلى هذا اختلفوا منهم من قال لا يستحب
 التنشف أيضاً وقد روى من فعله صلى الله عليه وسلم فعله وتركه وكل حسن ولا ترجح ومنهم من قال
 يستحب التنشف لما فيه من الاحتراز عن التصاق الغبار واذا فرغنا على الاظهر وهو استحباب الترك فهل
 نقول التنشف مكروه أم لا فيه ثلاثة أوجه أظهرها لا والثاني نعم لانه ازالة لاثرا للعبادة فأشبه ازالة خلوف
 فم الصائم والثالث حكى عن القاضي الحسين انه ان كان في الصيف كره وان كان في الشتاء لم يكره له
 البرد (ويكره أن يتوضأ من اناء أصفر) وعبرة القوت ويكره الوضوء في اناء صفر وفي المصباح الصفر
 بالضم ويكسر النحاس وقيل أجوده اه وفي معناه النحاس الاجر قال صاحب القوت وسمعت أن العبد
 اذا أراد الوضوء احتوشته الشياطين توسوس اليه فاذا سمي وذكر الله تعالى حبست عنه وحضرته
 الملائكة فان كان وضوءه في اناء صفر أو نحاس لم تقر به الملائكة اه ولذا قال صاحب شرعة الاسلام ولا
 يتوضأ في اناء صفر ولا نحاس لان الملائكة تنفر من ريحهما وقال أصحابنا ومن آداب الوضوء كون آنية
 من خرف (ويكره أن يتوضأ بالماء المشمس) وفي القوت قيل ان كراهته بأرض الحجاز خاصة وبورث البرص
 واليه أشار المصنف بقوله (وذلك من جهة الطب) أي فهي كراهة طبية لا شرعية وقال الرافعي في أقسام
 المياه التي يتطهر بها ومنها المشمس وهو على طهوريته كالمسخن وهل في استعماله كراهة أم لا فيه وجهان

وان ياطم وجهه بالماء اطما
 وكره قوم التنشف وقالوا
 الوضوء يوزن قاله سعيد بن
 المسيب والزهرى لكن روى
 معاذ رضي الله عنه انه عليه
 السلام مسح وجهه بطرف
 ثوبه وروت عائشة رضي
 الله عنها انه صلى الله عليه
 وسلم كانت له منشفة ولكن
 طعن في هذه الرواية عن
 عائشة ويكره ان يتوضأ
 من اناء صفر وان يتوضأ
 بالماء المشمس وذلك من
 جهة الطب

أحدهما لاوبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد والثاني وهو الأصح نعم لما روى عن عائشة رضي الله عنها
 أن النبي صلى الله عليه وسلم نهماها عن الشمس وقال انه يورث البرص وعن ابن عباس انه صلى الله
 عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فأصابه وضع فلا يلومن الانفسه وكره عمر رضي الله عنه الشمس
 وقال انه يورث البرص فان قلنا بالكره في محلها اختلاف منشؤه اشارة النقل بعد النهي الى سببه
 وهو خوف الوضع وقال قائلان من أصحابنا انما يكره اذا خيف منه هذا المحذور وانما يخاف عند اجتماع
 شرطين أحدهما أن يجري التشميس في الاواني المنطبعة كالحديد والرصاص والنحاس لان الشمس اذا
 أثرت فيها استخرجت منها أجزاء زهومة تعلو وجه الماء ومنها يتولد المحذور والثاني أن يتفق في البلاد
 المفرطة الحرارة دون البلاد الباردة والمعتدلة فان تأثير الشمس فيها ضعيف ولا فرق عند القائلين بهذه
 الطريقة بين أن يقع ذلك قصدا أو اتفاقا فان المحذور لا يختلف وأيدوا طريقتهم بالشمس بالحياض والبرك
 فانه غير مكروه وقال آخرون لا يتوقف الكراهية على خوف المحذور لا طلاق النهي وهؤلاء طردوا
 الكراهية في الاواني المنطبعة وغيرها كالخزف وفي البلاد الحارة والباردة واعتذروا عن ماء الحياض
 والبرك بتعذر الاحترازاه وقال النووي في الروضة قلت الراجح من حيث الدليل انه لا يكره مطلقا وهو
 مذهب أكثر العلماء وليس للكراهية دليل يثبت اذا قلنا بالكراهية فهي كراهية تنزيه لا تمنع صحة
 الطهارة ويختص باستعماله في البدن ويحول بالتبريد على أصح الوجوه والله أعلم ثم قال الرافي
 والطريقة الاولى أقرب الى كلام الشافعي رضي الله عنه فانه قال ولأكره الشمس الامن جهة الطب
 أي انما أكرهه شرعا حيث يقتضي الطب محذورا فيه واستثنى بعضهم من المنطبعة الذهب والفضة لصفاء
 جوهرهما وبعد انفصال محذور عنهما (وقد روى عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم كراهية
 الوضوء من اناء الصفر) هكذا في القوت (قال بعضهم أخرجت لشعبة) هو أبو بسطام شعبة بن الحجاج
 العتكي أمير المؤمنين في الحديث تقدمت ترجمته (ماء في اناء صفر) وعبارة القوت وقال بعض المحدثين
 سألتني شعبة ان أخرج له وضوءا فأخرجته في اناء صفر (فأبي أن يتوضأ) ونص القوت فلم يتوضأ به
 (ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر) ونص القوت بعد قوله فلم يتوضأ به ثم قال حدثني عبد الله بن دينار
 عن ابن عمر انه كره الوضوء في اناء صفر ثم قال صاحب القوت وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في ركوة
 ومن صحيفة فيها أثر العجين ومن كوز ومن اداوة ومن مهراس حجر ومن مخضب لزينب بنت جحش وهو
 من نحاس وفيه رخصة اه قلت وروى أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه عن الدراوردي عن زيد بن أسلم عن
 أبيه أن عمر كانت له قمعة يسخن فيها الماء والقمعة بالضم اناء من نحاس فهذا أيضا دليل الرخصة
 * (مهمات) * الاولى الكراهية والكراهية ضد المحبة والمحبة ارادة ما نراه أو تظنه خيرا عما سواه
 والمكروهات غير متحصرة فيما ذكره المصنف وتقريب حصرها عندنا بانها ضد الادب والمستحب فما
 لم يذكره المصنف التفتير في الماء جدا حتى تفوت السنة والاستعانة بالغير لغير عذر وغير ذلك * الثانية في ذكر
 بعض آداب الوضوء مما لم يذكره المصنف فيها الجلوس في مكان مرتفع تحرزا عن الغسالة واستقبال القبلة
 ان أمكن والجمع بين نية القلب وفعل اللسان والمضمضة والاستنشاق باليمنى والامتناع باليسرى والتوضؤ
 قبل دخول الوقت لغير المعذور والشرب من فضل الوضوء قائما ووضع الابريق على يساره ووضع يده حالة
 الغسل على عروته لأراسه ومماؤه استعدادا للوقت آخر وحفظ الثياب من التقاطر وقراءة سورة القدر
 بعده فانها تعدل ربع القرآن * الثالثة الوضوء عندنا على ثلاثة أقسام فرض على المحدث للصلاة ولو كانت
 نفلا ولصلاة الجنائز وبجدة التلاوة ومس القرآن ولو آية والثاني واجب وهو الطواف بالكعبة لمالم
 يكن صلاة حقيقة لم يتوقف صحته على الطهارة فاذا طاف محدثا صح ولزمه دم في الواجب وصدقة في
 التطوع والثالث مندوب للنوم على الطهارة والمداومة عليه والوضوء على الوضوء وبعد غيبة ونعمة

وقد روى عن ابن عمر
 وأبي هريرة رضي الله
 عنهما كراهية اناء الصفر
 وقال بعضهم أخرجت
 لشعبة ماء في اناء صفر فابي
 ان يتوضأ منه ونقل كراهية
 ذلك عن ابن عمر وأبي
 هريرة رضي الله عنهما

وبعد كل خطبة وإنشاد شعر قبيح وقهقهة خارج الصلاة وغسل ميت وجهه ولوقت كل صلاة وقبل غسل الجنابة وللجنب عند كل شرب ونوم ووطء ولغضب وقراءة قرآن وحديث وروايته ودراسة علم شرعي وأذان وإقامة وخطبة وزيارة النبي صلى الله عليه وسلم ووقوف عرفة وللسعي بين الصفا والمروة وأكل لحمة خرورج وللخروج من خلاف العلماء ليكون مقبلاً للعبادة بطهارة متفق عليها استبراء لدينه ثم قال المصنف (ومهما فرغ من وضوئه) وقام إلى المصلي (وأقبل على الصلاة) بالوقوف بين يدي الله تعالى (ينبغي أن يخطر) بضم ياء المضارعة أي يمر (بباله) أي بقلبه أو خاطره (أنه طهر ظاهره) كما أمره الله تعالى على قدر طاقتيه (وهو مطمع) وفي نسخة موقع (انظر الخلق) فانه هم الغايرون طهارة الظاهر (فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى) في أول استفتاحه بقوله اني وجهت وجهي للآية (من غير تطهير قلبه) باخلاؤه عما سوى الله تعالى (وهو موقع نظر الرب سبحانه وتعالى) لما ورد ان الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم انما ينظر إلى قلوبكم (وليحقق) أي يتيقن (أن طهارة القلب) انما تتم (بالتوبة) النصوح الصادقة بشروطها (والخلو عن الاخلاق الذميمة) والخصائل الرذيلة مما تورث القلب سوادا (و) ليعلم (أن من اقتصر على طهارة الظاهر) فقط ولم يلتفت إلى طهارة الباطن مثله (كمن أراد أن يدعو ملكا إلى بيته) ليأكل ويستريح (فتركه) أي البيت (مشحونا) أي مملوا (بالقاذورات) والافساخ ولم ينظفه منها بالكنس والمسح وغير ذلك (و) انما (اشتغل بتجصيص ظاهر الباب البراني) وتزويقه بأنواع النقوش المختلفة (وما أجدره) أي أخلفه واحقه (بالعرض للبوار) أي الهلاك وفي نسخة بالعرض للعتق والبوار والمقت أشد الغضب فهذا مثل لمن يطهر ظاهره ولا يلتفت إلى طهارة الباطن ويشتغل عنها ثم يريد أن يكون باطنه مظهرا لتجليات الحق سبحانه فيكون ذلك ضدا لا يجتمعان وبه ختم كيفية الوضوء ثم قال

* (فضيلة الوضوء) *

أي بيان الاخبار الواردة في فضلها وفضل من داوم عليها (قال صلى الله عليه وسلم من توضأ فأصبغ الوضوء) أي بالماء الباقية فيه سيما في الشتاء فإنه من دعائم الدين وعزائم المتقين وفي رواية كما أمر (وصلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه) هكذا هو في القوت ما عدا قوله من الدنيا (وفي لفظ آخر) لم يسه فيهما غفرله ما تقدم من ذنبه (قال العراقي أخرجه ابن المبارك في كتاب الزهد والرفائق باللفظين معا وهو متفق عليه من حديث عثمان بن عفان دون قوله بشئ من الدنيا ودون قوله ولم يسه فيهما ولا يبي داود من حديث زيد بن خالد ثم صلى ركعتين لا يسهو فيهما الحديث اه قلت والرواية المذكورة في القوت من توضأ كما أمر أخرجه الطبراني في الكبير من حديث عثمان رفعه من توضأ كما أمر وصلى كما أمر خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وأخرجه احمد والدارمي والنسائي وابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير عن أبي أيوب وعقبة بن عامر معا بلفظ من توضأ كما أمر وصلى كما أمر غفرله ما قدم من عمل ولفظ ابن حبان غفرله ما تقدم من ذنبه ولفظ أبي داود من حديث زيد بن خالد الجهني فأحسن الوضوء بدل فأسبغ وقد أخرجه أيضا عبد بن حنبل والرويان وابن قانع والطبراني في الكبير والحاكم وحديث عثمان في المتفق عليه قد أخرجه عبد الرزاق وأحمد والنسائي أيضا بلفظ من توضأ مثل وضوئي هذا ثم صلى الحديث وأخرج الطبراني في الاوسط من حديث عقبة بن عامر رفعه من توضأ وضوا كاملا ثم قام إلى صلاته كان من خطيبته كيوم ولدته أمه وعند البخاري وابن ماجه من حديث عثمان من توضأ مثل هذا الوضوء ثم أتى المسجد فركع ركعتين ثم جالس غفرله ما تقدم من ذنبه ولا تغتر وأول حديث عثمان روايات أخرى بالفاظ مختلفة ولفظ بشئ من الدنيا رواه الحكيم الترمذي في كتاب الصلاة وحينئذ فلا يؤثر حديث نفسه في أمور الآخرة أو يتفكر في معاني ما يتلوه وفي فتح

ومهما فرغ من وضوئه وأقبل على الصلاة فينبغي ان يخطر بباله انه طهر ظاهره وهو موضع نظر الخلق فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى من غير تطهير قلبه وهو موضع نظر الرب سبحانه وليتحقق أن طهارة القلب بالتسوية والخلو عن الاخلاق المذمومة والتخلق بالاخلاق الحيدة أولى وان من يقتصر على طهارة الظاهر ركن أراد أن يدعو ملكا إلى بيته فتركه مشحونا بالقاذورات واشتغل بتجصيص ظاهر الباب البراني من الدار وما أجدر مثل هذا الرجل بالعرض للعتق والبوار والله سبحانه أعلم

* (فضيلة الوضوء) *

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء وصلى ركعتين لم يحدث نفسه فيهما بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وفي لفظ آخر لم يسه فيهما غفرله ما تقدم من ذنبه

البارى المراد ما تسبب من النفس معه ويمكن المرء قطعه فأما ما يهجم من الخطرات والوساوس ويتعدى
 دذعه فذلك معفو عنه بل لا ريب والمراد من الذنوب الصغار لا الكبار وقد وقع التصريح به في مسلم فيحمل
 المطلق على المقيد والله أعلم (وقال النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً ألا أنبئكم بما يكفر الله به الخطايا ويرفع
 به الدرجات اسبغ الوضوء في المكاره ونقل الاقدام الى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط)
 هكذا في القوت الا أنه قال اسبغ الوضوء في السبرات أي في المكاره والباقي سواء قال العراقي أخرجه مسلم
 من حديث أبي هريرة اه قلت ومالك وأحمد والترمذي والنسائي ولفظهم ألا أدلكم على ما يعفو الله به
 الخطايا والباقي مثل لفظ المصنف وأخرج ابن خزيمة في صحيحه من طريق روح بن القاسم ومالك كلاهما
 عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رفعه بلفظ ألا أدلكم على ما يعفو الله به الخطايا ويرفع
 به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال والباقي سواء غير أن قوله فذلكم الرباط مرتين والباقي مرة واحدة
 وقال تونس في حديثه ألا أخبركم بما يعفو الله به الخطايا ولم يقل قالوا بلى واسبغ الوضوء المبالغة فيه والمكاره
 الشدائد كأيام الشتاء وقال بعض السلف وضوء المؤمن في الشتاء بالماء البارد أفضل من عبادة الرهبان
 كلهم وكان ابن عمر يفسر الاسبغ بالانقاء ومن تفسير الشيء بلأزمه إذا اتمام مستلزم الانقاء عادة
 (وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة وقال هذا وضوء لا يقبل لله الصلاة الا به) هكذا في القوت قال
 العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر بإسناد ضعيف اه قلت وقد ثبت من فعله صلى الله عليه
 وسلم الوضوء مرة مرة أخرجه البخاري من طريق يزيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس ووقع في نسخ
 الاحياء لفظ مرة مرة واحدة والصحيح مرة مرة بالتركيب في النسخ الصحيحة وهما منصوبان على المفعول
 المطلق المبني للكمية وقيل على الظرفية أي توضأ في زمان واحد وقيل على المصدر أي توضأ مرة من التوضؤ
 أي غسل الأعضاء غسله واحدة (وتوضأ مرتين) كذا في النسخ وفي بعضها مرتين مرتين وهكذا هو في
 القوت (وقال من توضأ مرتين آتاه الله أجره مرتين) هكذا هو في القوت وهو من بقية حديث ابن عمر
 عند ابن ماجه وقد ثبت هذا أيضاً من فعله صلى الله عليه وسلم أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن زيد
 الانصاري أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرتين مرتين (وتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال هذا وضوئي ووضوء
 الانبياء من قبلي ووضوء خليل الرحمن ابراهيم صلى الله عليه وسلم) هكذا في القوت الا أنه قال ووضوء
 أبي ابراهيم خليل الله عليه السلام وهو من بقية حديث ابن عمر عند ابن ماجه وقدرناه الدارقطني وابن أبي
 حاتم والطبراني كلهم من رواية عبد الرحمن بن زيد البجلي وهو متروك عن أبيه وهو ضعيف عن معاوية بن قرة
 عن ابن عمر وهو منقطع لان معاوية هذا لم يدرك ابن عمر وأخرج أحمد من حديث ابن عمر من توضأ واحدة
 فتلك وظيفة لوضوء التي لا بد منها ومن توضأ اثنتين فله كفلان ومن توضأ ثلاثاً ثلاثاً وضوئي ووضوء
 الانبياء من قبلي ويفهم من هذا ان الوضوء ليس من خصائص هذه الامة بخلاف الغرة والتخجيل (وقال
 صلى الله عليه وسلم من ذكر الله عز وجل عند طهوره طهر الله جسده كله ومن لم يذكر الله تعالى لم يطهر
 منه الا ما أصاب الماء) قال العراقي رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف اه قلت
 ولكن لفظه عنده من توضأ ذكر اسم الله عليه كان طهوراً لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله
 عليه كان طهوراً للأعضاء والوضوء وهكذا ساقه الرافي وفي رواية من توضأ ذكر اسم الله عليه تطهر
 جسده كله ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه وضوئه لم يتطهر الا موضع الوضوء وهكذا رواه أبو الشيخ
 من حديث أبي هريرة والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن مسعود والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن
 عمر أما حديث ابن عمر عند الدارقطني ففيه أبو بكر الداهري وهو متروك وفي حديث أبي هريرة عند
 الدارقطني والبيهقي ضعيفان مرداس بن محمد ومحمد بن أبان وفي حديث ابن مسعود عند الدارقطني والبيهقي
 يحيى بن هاشم السمسار وهو متروك وقد احتج به الرافي على نفي وجوب التسمية وسبقه أبو عبيد في كتاب

وقال صلى الله عليه وسلم
 أيضاً ألا أنبئكم بما يكفر
 الله به الخطايا ويرفع به
 الدرجات اسبغ الوضوء
 على المكاره ونقل الاقدام
 الى المساجد وانتظار الصلاة
 بعد الصلاة فذلكم الرباط
 ثلاث مرات وتوضأ صلى الله
 عليه وسلم مرة مرة وقال
 هذا وضوء لا يقبل الله
 الصلاة الا به وتوضأ مرتين
 مرتين وقال من توضأ مرتين
 مرتين آتاه الله أجره مرتين
 وتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال هذا
 وضوئي ووضوء الانبياء
 من قبلي ووضوء خليل
 الرحمن ابراهيم عليه السلام
 وقال صلى الله عليه وسلم
 من ذكر الله عند وضوئه
 طهر الله جسده كله ومن لم
 يذكر الله لم يطهر منه الا
 ما أصاب الماء

الطهور (وقال) صلى الله عليه وسلم (من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات) قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث ابن عمر بأسناد ضعيف اه قلت وابن أبي شيبة والطحاوي وابن جرير ولفظهم كتب له عشر حسنات (وقال) صلى الله عليه وسلم (الوضوء على الوضوء نور على نور) قال العراقي لم أجده أصلاً اه قلت وسبقه كذلك المنذري وقال ابن حجر هو حديث ضعيف رواه رزين في مسنده قال السخاوي ومعناه في الحديث الذي قبله (وهذا حديث على تجديد الوضوء) وذلك اذا صلى بالوضوء الاول أو قرأ أو سجد ثم توضأ فحينئذ يكون نوراً على نور وأما اذا كان في مجلسه فهو اسراف وهل الغسل والتيمم حكمهما كذلك الاطهر لا (وقال صلى الله عليه وسلم اذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشفار عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره) فاذا مسح برأسه خرجت الخطايا من أذنيه (فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى من تحت أظفاره ثم كان مشياً الى المسجد وصلاته نافلة) قال العراقي أخرجه النسائي وابن ماجه من حديث الصنابحي واسناده صحيح ولكن اختلف في صحبته وعند مسلم من حديث أبي هريرة وعمر بن عبسة نحوه مختصراً اه قلت أخرجه مالك في الموطأ من حديث عبد الله الصنابحي أو هو أبو عبد الله الصنابحي واسمه عبد الرحمن وله صحبة وفيه اذا توضأ العبد المؤمن من غير شك وفيه من تحت أظفار يديه وأظفار رجليه والباقي سواء وقد ذكره ابن عبد البر في التمهيد واستدل به على أن الأذنين من الرأس كيهو مذهب أبي حنيفة ورواه عن مالك وقد تقدم ذكر هذا الحديث في محله وقال ابن خزيمة في صحيحه حدثنا يونس بن عبد الأعلى أخبرنا ابن وهب أن مالكا حدثه عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رفعه قال اذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها بيده مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مسه بها رجلاه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء حتى يخرج نقياً من الذنوب وأما حديث عمرو بن عبسة فانخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة والطبراني في الكبير بلفظ من توضأ فغسل يديه خرجت خطاياه من يديه فاذا تمضمض واستنشق خرجت خطاياه من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت خطاياه من وجهه فاذا مسح برأسه خرجت خطاياه من رأسه فاذا غسل رجليه خرجت خطاياه من رجليه ثم قام الى الصلاة كان كمن ولدته أمه وكانت صلاته نافلة له وعند الطبراني من حديث أبي امامة وعمر بن عبسة من توضأ فأحسن الوضوء ذهب الأثم من سمعه وبصره ويديه ورجليه (ويروى ان الطاهر كالصائم) قال العراقي رواه أبو منصور الديلمي في مسنده الفردوس من حديث عمرو بن حريث بلفظ الطاهر النائم كالصائم القائم وسنده ضعيف اه أي ان الذي يبيت طاهراً في فراشه فروجه تحول في الملكوت الاعلى وهو بمنزلة الصائم الذي يقوم بوردته (وقال صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء) أي آتاه وأسبغه بالمبالغة فيه (ثم رفع طرفه) أي نظره (الى السماء) أي لكونه قبله الدعاء (فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء) قال العراقي رواه أبو داود من حديث عقبة بن عامر وهو عند مسلم دون قوله ثم رفع اه قلت لفظ أبي داود ما منكم من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ من وضوئه ثم ساق الحديث وفيه وأن محمداً وفي لفظه فأحسن الوضوء كما عند المصنف وفيه ثم رفع نظره الى السماء فقال وفي اسناد هذا رجل مجهول وأخرجه الترمذي من حديث أبي ادريس الخولاني وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب وفيه دعاء وقال وهذا حديث فيه اضطراب في اسناده وأبو ادريس لم يسمع من عمر شيئاً وأخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه كالسياق الاول وقد تقدم شيء من ذلك وحقيقه الحافظ ابن حجر في تخرجه أحاديث الاذكار بما

وقال صلى الله عليه وسلم من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات وقال صلى الله عليه وسلم اذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشفار عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره فاذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج من تحت أظفاره ثم قام الى الصلاة كان كمن ولدته أمه وكانت صلاته نافلة له وعند الطبراني من حديث أبي امامة وعمر بن عبسة من توضأ فأحسن الوضوء ذهب الأثم من سمعه وبصره ويديه ورجليه (ويروى ان الطاهر كالصائم) قال العراقي رواه أبو منصور الديلمي في مسنده الفردوس من حديث عمرو بن حريث بلفظ الطاهر النائم كالصائم القائم وسنده ضعيف اه أي ان الذي يبيت طاهراً في فراشه فروجه تحول في الملكوت الاعلى وهو بمنزلة الصائم الذي يقوم بوردته (وقال صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء) أي آتاه وأسبغه بالمبالغة فيه (ثم رفع طرفه) أي نظره (الى السماء) أي لكونه قبله الدعاء (فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء)

لا يزيد عليه وقد رواه أيضا أحمد والطبراني في الكبير من حديث عقبة كرواية أبي داود الثانية ورواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن السني وأبو يعلى والخطيب من حديث عمرو بن ميمون رفعه بصره إلى السماء وفيه وأشهد أن محمدا وفيه فتحت له ثمانية أبواب الجنة وقد رواه ابن أبي شيبة وأحمد وابن ماجه وابن السني من حديث أنس والطبراني في الكبير من حديث ثوبان وليس فيه رفع البصر إلا أنه بتكرار التشهد ثلاث مرات ورواه البزار من حديث ثوبان وفيه رفع البصر كما تقدمت الإشارة إليه ورواه الخطيب وابن النجار من حديث أنس بمثل حديث ثوبان (وقال عمر) بن الخطاب رضي الله عنه (إن الوضوء الصالح) أي الكامل بالإسباغ والمبالغة (يطرد عنك الشيطان) لكونه سلاح المؤمن (وقال مجاهد) بن جبير أبو الجراح مولى بني مخزوم روى عن أبي هريرة وابن عباس وسعد وعن قتادة وابن عون ثقة توفي سنة ١١٤ (من استطاع أن لا يبیت الا طاهرا) أي متوضئا (ذاكرا) لله تعالى (مستغفرا) من ذنوبه (فليفعل فان الارواح تبعث على ما قبضت عليه) وقد جاءت في المبيت طاهرا أحاديث مرفوعة تؤيد هذا الاثر منها ما أخرجه الدارقطني في الأفراد عن أبي هريرة وابن عباس كوفي تاريخه وابن حبان عن ابن عمر من بات طاهرا بات في شعاره ملك فلا يستغفر ساعة من الليل الا قال الملك اللهم اغفر لعبدك فلان فانه بات طاهرا وعند الطبراني في الاوسط عن أبي امامة والخطيب في المتفق والمفترق عن عمرو بن عبسة بسند حسن من بات طاهرا لم يتعار ساعة من الليل يسأل الله فيها شيئا من أمر الدنيا والآخرة الا أعطاه الله اياه وأخرج ابن السني من حديث أنس من بات على طهارة ثم مات من ليلته مات شهيدا وأخرج الخرائطي في مكارم الاخلاق من حديث عمرو بن عبسة من بات طاهرا على ذكر الله حتى ترجع إليه روحه لم يسأل الله تعالى خيرا من أمر الدنيا والآخرة الا آتاه اياه والله الموفق

* (كيفية الغسل)

هو بالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به أيضا والضم هو الذي يستعمله الفقهاء أو أكثرهم لانه يجوز فتح الغين كضمها والفتح أفصح وأشهر عند أئمة اللغة واصطلاحا غسل البدن بالماء الطهور من جنابة أو حيض أو نفاس والجنابة حالة تحصل عند النكاح أو خروج المني على وجه الشهوة فيصير من قامت به جنبا وقد أعرض المصنف عن الكلام في موجبات الجنابة وأحكامها وكلام في كيفية الغسل والقول فيها يتعاقب بالاكمل والاقول وقدم الاكمل فقال (وهو أن يضع الاناء) المعد للماء الغسل (عن يمينه) ليكون أسهل له في تناول (ثم يسمي الله عز وجل) أي يقول بسم الله وهي سنة (ويغسل يده ثلاثا) بان يفرغ عليها وذلك قبل ادخالها الاناء ولم يقيد الى الرسغ لظهوره وهي سنة (ثم يستنجي) أي يغسل فرجه بالماء وان لم تكن به نجاسة ليطمئن بوصول الماء الى الجزء الذي ينضم من الفرج حال القيام وينفرج حال الجلوس (كما وصفنا) أي في باب الاستنجاء (و) أن (يزيل ما على بدنه من نجاسة ان كانت) بانفرادها ليقال في الماء ويطمئن بزوالها قبل أن تشبع على الجسد وعبرة المصنف في الوجيز والاكمل أن يغسل ما على بدنه من الاذى أولا وعبرة الوسيط هكذا الا انه قال من الاذى والنجاسة وقال الرافي كمال الغسل يحصل بأمر منها أن يغسل ما على بدنه من أذى أو لوان اعترض معترض فقال الاذى المذكور اما أن يكون المراد منه الشيء القذر أو النجاسة وكيف يجوز الاول وقد فسر الشارحون قول الشافعي رضي الله عنه ثم يغسل ما به من أذى بموضع الاستنجاء أما اذا كان قد استنجى بالجهر وهذا تفسيره بالنجاسة وكذلك فسروا لفظ الاذى في الخبر وان كان الثاني فكيف عطف النجاسة على الاذى في الوسيط والعطف يقتضي المغايرة ثم من على بدنه نجاسة لا بد له من إزالة النجاسة أولا ليعتد بغسله ووضوئه واذا كان ذلك كذلك كان غسل الموضع عن النجاسة من الواجبات لانه من صفات الكمال الجواب قلنا من على بدنه نجاسة لواقصر على الاغتسال والوضوء وزالت تلك النجاسة طهر المحل

وقال عمر رضي الله عنه ان
الوضوء الصالح يطرد عنك
الشيطان وقال مجاهد من
استطاع أن لا يبیت الا
طاهرا اذا كرام استغفرا
فليفعل فان الارواح تبعث
على ما قبضت عليه

* (كيفية الغسل)*
وهو أن يضع الاناء عن
يمينه ثم يسمي الله تعالى
ويغسل يديه ثلاثا ثم
يستنجي كما وصفت لك
ويزيل ما على بدنه من
نجاسة ان كانت

وهل يرتفع الحدث فيه وجهان حكاهما في المعتمد وغيره وفي الروضة للنووي قلت الأصح أنه يطهر عن الحدث أيضاً والله أعلم اهـ ثم قال الرافعي فإن قلنا بارتفاع الحدث أم يمكن عدا زالة النجاسة من جملة صفات الكمال وإن قلنا لا يرتفع وهو الظاهر من الأذى فالمذهب المعداد ازالته من جملة صفات الكمال إنما هو الشيء المستقدر ثم إن تقديم ازالة النجاسة شرط في الوضوء والغسل لأنه واجب كما ظنه كثير من الأصحاب ولم يتفق المفسرون لم كلام الشافعي على أن المراد بالأذى النجاسة بل اختلفوا منهم من فسرته بتمامهم فسرهم بالمنى ونحوه مما يستقدر حتى هذا الخلاف القاضي ابن كنج وغيره اهـ * (تنبيهه) * قال صاحب الهداية من صحابنا وسنته أن يبدأ في غسل يده وفرجه ويزيل نجاسته إن كانت على بدنه قال الشيخ أكل الدين في شرحه هكذا في نسخ الكتاب أي تنكيرا للنجاسة قال في النهاية وهو منقول عن الإمام حميد الدين الضرير أنه أصح وفي بعض النسخ النجاسة وليس يصحح لأن لام التعريف إما أن تكون للعهد أو الجنس لأوجه الأول لأن كلمة الشك تأباه ولا وجه للثاني لأن كون النجاسات كلها في بدنه محال وأقلها وهو الجزء الأول الذي لا يتجزأ غير مراد أيضاً لأنه علم ذلك في الكتاب بقوله كيلا تزداد باصابة الماء وهذا القليل الذي ذكرناه لا يزداد عند اصابة الماء ثم قال لأن الرواية بالالف واللام قد ثبتت في النسخ فوجهه أن يحمل على تحسين النظم وقال بعض الشارحين إنما يتعين التنكير إذا انحصر الكلام في التعريفين وليس كذلك لجواز أن اللام لتعريف الماهية وليس بشئ لأن الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج فاما أن توجد في الأقل أو غيره وذلك فاسد ظاهر اهـ قلت وقد ألم بهذا البحث قاضي زاده الرومي على حواشي شرح الوقاية نقلاً عن عصام الدين وذكر ما قدمناه آنفاً عن الشيخ أكل الدين وحاصل الجواب على تقدير نسخة التعريف اختيار العهد الذهني وحمل النجاسة بقرينة وقوعها مفعول يزيل على ما يقصد ازالته عرفاً والأقل الذي هو الجزء الذي لا يتجزأ ليس كذلك ونظيره قول القائل لعبدته اشتر اللحم فإنه يتقيد فيه اللحم بما يتعارف اشتراؤه في الأسواق حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة منه مثلاً لم يعد ممثلاً ولو سلم تناول لفظ النجاسة هذا القدر فلا نسلم أنه لا يزداد باصابة الماء لالة المسئلة عليه مخوعة لجواز أن يكون عدم التجسس لعدم الاعتماد بالقدر المذكور وإن ازداد على الوصح ما ذكر في ابطال هذا القسم لم يصح تنكير النجاسة أيضاً حيث تناولت النكرة فرداً أم أي فرد كان وقد اعترضه بعض الفضلاء فقال علاوة الجواب التسليمي منظور فيها لأن التنوين قد يكون للتنكير على ما عرف في علم المعاني فيجوز أن يكون تنكير النجاسة فيما نحن فيه أيضاً للتنكير فينبذ لا تناول النكرة أقل من مقدار الذرة لعدم تحقق النكرة فيه أصلاً بخلاف المعرفة على تقدير العهد الذهني فافترقا وتفصيله في حاشية شخني زاده والله أعلم وتقدم أن كمال الغسل يكون بأمور منها ازالة نجاسته عن البدن إن كانت وهو الأول والثاني أشار إليه بقوله (ثم يتوضأ وضوءاً للصلاة كما يتوضأ للصلاة ثم يدخل أصابعه في الماء فيخلل بها أصول شعره ثم يفيض الماء على جلده كله قال الرافعي قوله ويتوضأ وضوءاً للصلاة أي وإن لم يكن محدثاً كما هو في الوجيز وهذا يشعر بإطراد الاستحباب فيما إذا كان يغتسل عن الجنابة المجردة وفيما إذا انضم الحدث إلى الجنابة وإذا تجردت الجنابة فالوضوء محبوب في الغسل عنها فإن اجتمع الجنابة مع الحدث ففيه الخلاف في أنه هل يكفيه الغسل أم يجب فيه الوضوء فإن اكتفينا بالغسل فالوضوء فيه محبوب كالمكان يغتسل عن مجرد الجنابة وعلى هذا ينتظم القول باستحباب الوضوء على الإطراد أما إذا أوجبنا معه الوضوء امتنع القول باستحبابه في الغسل ولا صائر إلى أنه يأتي بوضوء مفرد ووضوء آخر لرعاية كمال الغسل ولا ترتيب على هذا الوجه بين الوضوء والغسل بل يقدم منهما ما شاء ولا بد من أفراد الوضوء بالنية لأنها عبادة مستقلة على هذا خلاف ما إذا كان من محبوبات الغسل فإنه لا يحتاج إلى أفراد بنية اهـ وقال النووي في

ثم يتوضأ وضوءاً للصلاة كما
وصفنا

الروضة قلت المختار انه ان تجردت الجنبه نوى بوضوئه سنة الغسل وان اجتمع نوى به رفع الحدث
 الاصغر والله أعلم * (تنبيه) * قال أصحابنا ثم يتوضأ كوضوئه للصلاة فينث الغسل ويسح الرأس في
 ظاهر الرواية وقيل لا يسحها لانه يصب عليها الماء رواه الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والاول هو
 الصحيح لانه صلى الله عليه وسلم توضأ قبل الاغتسال وضوءه للصلاة وهو اسم للغسل والمسح قال الرافعي ثم
 الوضوء المحبوب في الغسل هل يتم في ابتداء الغسل أم يؤخر غسل الرجلين الى آخر الغسل فيه قولان
 أظهرهما انه يتم ويقدم غسل الرجلين مع سائر أعضاء الوضوء لما سبق من حديث عائشة رضي الله
 عنها فانها قدمت الوضوء على افاضة الماء والوضوء ينظم غسل الرجلين وثانيهما أن يؤخر غسلهما واليه
 أشار المصنف بقوله (الاغسل قدميه فانه يؤخرهما) وبه قال أبو حنيفة واختاره المصنف في هذا الكتاب
 وعاله بقوله (فان غسلهما ثم وضعهما على الارض كالاضاعة للماء) وشرط أصحابنا بقولهم ان كان يتف
 حال الاغتسال في مستنقع الماء لانه يحتاج الى غسلهما ثانيا عن غسالته واستندوا بما روى الستة من
 حديث ابن عباس حدثني خاتمي ميمونة رضي الله عنهم قالت أدبني لرسول الله صلى الله عليه وسلم غسله
 من الجنبه فغسل كفيه مرتين أو ثلاثا ثم أدخل يديه في الاناء ثم أفرغ على فرجه وغسله بشماله ثم ضرب
 بشماله الارض فذلكها دل كاشدا ثم توضأ وضوءه للصلاة ثم أفرغ على رأسه ثلاث حقنات ملا كفيه
 ثم غسل سائر جسده ثم تحي عن مقامه ذلك فغسل وجليه ثم أتته بالمدليل فرده وقال عياض في شرح
 مسلم ليس فيه تصريح بل هو محتمل لان قولها توضأ وضوءه للصلاة الاظهر فيه اكمل وضوئه وقولها آخر
 ثم تحي فغسل رجله يحتمل أن يكون لما ناله من تلك البقعة اه وقال ابن نجيم في البحر فلي هذا
 يغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقا سواء غسلهما قبله أولا وسواء أصاب ما طين أم لا اه وقال الرافعي
 ولا كلام في أن أصل السنة تتأدى بكل واحد من الطريقين انما الكلام في الاول والامر الثالث
 من محبوبات الغسل أشار اليه المصنف بقوله (ثم يصب الماء على شقه الايمن ثم على شقه الايسر ثلاثا ثم على
 رأسه وسائر جسده ثلاثا) هكذا ذكره الحلواني في النوادر ونقله الزاهد بن نقل ابن أمير حاج أقوالا آخر منها
 أن يبدأ بالايمن ثلاثا ثم بالراس ثلاثا ثم باليسر ثلاثا ومنها أن يبدأ بالراس أولا ثم على الشق الايمن ثم على
 الشق الايسر وهو الذي أشار اليه القدوري في المتن والاول أصح اه قلت وعليه مشي صاحب الخلاصة
 والمصنف في الوجيز قال الرافعي وهكذا ورد في صفة غسله صلى الله عليه وسلم اه قلت اختلفت الروايات
 لحكاية ميمونة وعائشة رضي الله عنهما في كيفية غسله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وغيرهما وفيها
 ما يشهد ان قال يبدأ بالراس وكذلك حديث جابر في الصحيح رفعه كان يأخذ ثلاث أكف فيفيضها على
 رأسه ثم يفيض على سائر جسده وهو الذي أشار اليه القدوري بقوله والاول أصح واختاره المصنف في
 الوجيز ويفهم من سياق المصنف هنا الامر الرابع من محبوبات الغسل وهو التثليث في غسل البدن كما في
 الوضوء بل أولى لان الوضوء مبني على التخفيف قال الرافعي فان كان ينغمس في الماء انغمس ثلاث مرات
 وهل يستحب تجديد الغسل فيه وجهان أحدهما نعم كالوضوء وأظهرهما لالان الترغيب في التجديد انما
 ورد في الوضوء والغسل ليس في معناه لان موجب الوضوء أغلب وقوعا واحتمال عدم الشعور به أقرب
 فيكون الاحتياط به أعم اه وقال أصحابنا ولو انغمس في الماء ومكث قدر الوضوء والغسل أو مكث في المطر
 كذلك ولو للوضوء فقط فقد أكمل السنة لحصول المبالغة بذلك كالتثليث والامر الخامس من محبوبات
 الغسل ما أشار اليه المصنف بقوله (ثم يدلك ما أقبل من بدنه وما أدبر) يتبع به الماء والدلك امر اراد به
 على الاعضاء المغسولة وشرط أصحابنا بذلك في المرة الاولى ليعم الماء البدن في المراتين الاخيرتين وقال مالك
 يجب الدلك وهو رواية عن أبي يوسف قال لخصوص صبغة اطهر واضه بخلاف الوضوء فانه بلفظ اغسلوا
 ولنا قوله صلى الله عليه وسلم أما أنا فاحني على رأسي ثلاث حثبات فاذا أنا قد طهرت رتب الطهارة على

الاغسل القدمين فانه
 يؤخرهما فان غسلهما ثم
 وضعهما على الارض كان
 اضاعة للماء ثم يصب الماء
 على رأسه ثلاثا ثم على شقه
 الايمن ثلاثا ثم على شقه
 الايسر ثلاثا ثم يدلك ما أقبل
 من بدنه وما أدبر

افاضة الماء ولم يتعرض لذلك والامر السادس من محبوبات الغسل أن (يخلل شعر الرأس) ان كان عليه شعر كما كانت عادة السلف وكانوا يعدون حلقة بدعة (ووصل الماء الى منابت ما كشف منه أو خفف) وكل ذلك قبل افاضة الماء على الرأس وانما يفعل ذلك ليكون أبعد عن الاسراف في الماء وأقرب الى الثقة بوصول الماء وقال أصحابنا ايصال الماء الى منابت الشعر فرض وان كشف بالاجماع وكذا ايصال الماء الى أثناء اللحية وأثناء الشعر من البدن حتى لو كان الشعر متلبدا ولم يصل الماء الى أثناءه لا يجوز الغسل (و) المرأة في الاغتسال كالرجل في وجوب تعميم جميع الشعر والبشر ولكن الشعر المسترسل من ذوائبها موضوع عنها في الغسل اذا بلغ الماء أصول شعرها وكذا (ليس على المرأة نقض الضفائر) جمع ضفيرة وهي الخصال من الشعر يجعل كل ثلاث طاقات منها ضفيرة (الاذا علمت ان الماء لا يصل الى خلال الشعور) وقال الرافعي ويجب نقض الضفائر ان كان الماء لا يصل الى باطنها الا بالنقض اما لحكام الشد أو التلبد أو غيرهما وان وصل الماء اليها بدون النقض فلا حاجة اليه وعن مالك لا يجب نقض الضفائر ولا ايصال الماء الى باطن الشعور الكثيفة وما تحتها وعن أبي حنيفة انه اذا بلغ الماء أصول الشعر فليس على المرأة نقض الضفائر وعن أحمد أن الحائض تنقض شعرها دون الجنب والامر السابع من محبوبات الغسل أن (يتعهد معاطف البدن) أي المواضع التي فيها انعطاف والنواء كالاذنين فيأخذ كفا من الماء ويضع الاذن برفق عليه ليصل الماء الى معاطفه وزواياه وكغضون البطن اذا كان سميئا والامر الثامن (ليتق أن عس ذكره في) تضعيف أي (أثناء ذلك) بيده (فان فعل ذلك فليعد الوضوء) كذا هو في القوت (وان توضأ قبل الغسل فلا يعيده بعد الغسل) ونص القوت فان قدم غسل رجله فادخلهما في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل واعلم أن المصنف قد تبع في هذا الكتاب سياق القوت ولم يلتفت الى ما ذكره في كتبه الثلاثة من أظهر القولين في بعض المواضع ونحن نسوق لك عبارة القوت ليظهر لك سر ما ذكرناه قال باب صفة الغسل من الجنابة وهو أن تضع الاناء عن يمينك ثم تقول بسم الله وتفرغ على يديك ثلاثا قبل ادخالهما الاناء ثم تغسل فرجك وتستحبى ثم تتوضأ وضوءا للصلاة كاملا الاغسل قدميك ثم تدخل يديك في الاناء وتخرجهما بما جلتا من الماء فتصب على شقك الايمن ثلاثا تطهرا وبطنك الى نخذك وساقك ثم تغسل شقك الايسر كذلك ثلاثا تطهرا وبطنك الى نخذك وساقك وتلك ما أقبل من جسدك وما أدبر يديك ثم تدخل يديك فتخرجهما بما جلتا من الماء فتفيض على رأسك ثلاثا وتخلل شعر رأسك بأصابعك وتبل الشعرة وتنقى البشرة ثم تتحنى عن موضعك قليلا فتغسل قدميك فان فضل في الاناء فضلة فليفضه على سائر جسده ولير يدبه على ما أدركا من جسده فان قدم غسل رجله فادخلهما في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل وهذا الغسل يكفي المرأة أيضا عن الجنابة والحيض الا انها تزيد بان تنقض ضفائرهما من شعرها في الحيض ويجزئ الميت هذا الغسل وان نسي المضمضة والاستنشاق في غسله حتى صلى أحببت له أن يتمضمض ويستنشق ويعيد الصلاة وان نسيها في الوضوء فلا إعادة عليه وكيفما أتى بغسل جسده من الجنابة فخاف بعد أن يتم جميع بدنه غسلها وان لم يتوضأ قبل الغسل أحببت له أن يتوضأ بعده وفرض غسل الميت كغسل الجنابة سواء وما زاد فاستحباب اه * (تنبيهان) * الاول أدخل المصنف كلمة ثم في قوله ثم يدلك بعد قوله ثم يصب الماء على شقه الايمن ثلاثا وهي على غير حقيقتها في الترتيب هنا فان ذلك لا يكون متأخرا عن التكرار ثلاثا بل ذلك في كل غسله معها عنده وعند أصحابنا في أول مرة من الثلاثة وقد تقدمت الإشارة اليه الثاني ان كمال الغسل لا ينحصر فيما ذكره من الامور الثمانية بل له سنن ومندوبات أخر منها ما تقدم في سنن الوضوء ومنها أن يستحب الغيبة الى آخر الغسل ومنها أن لا يغتسل في الماء الراكد ومنها أن يقول في آخره أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ومنها ما ذكره النووي في الروضة انه لا يجوز الغسل

ويخلل شعر الرأس واللحية
ووصل الماء الى منابت
ما كشف منه أو خفف وليس
على المرأة نقض الضفائر الا
اذا علمت أن الماء لا يصل
الى خلال الشعر ويتعهد
معاطف البدن وليتق أن
عس ذكره في أثناء ذلك
فان فعل ذلك فليعد الوضوء
وان توضأ قبل الغسل فلا
يجوز بعد الغسل

بحضرة الناس الامستور العورة ويجوز في الخلوة مكشوفها والستر أفضل وانه لا يجب الترتيب في أعضاء
 الغسل ولكن يستحب البداءة بأعضاء الوضوء ثم بالرأس وأعلى البدن ولو أحدث أثناء غسله جاز أن يشه
 ولا يمنع الحدث صحته لكن لا يصلح حتى يتوضأ ولا يجب غسل داخل العين اه وفي كتب أصحابنا وأن
 لا يتكلم بكلام قط وأن يغسل رجليه بعد اللبس لا قبله مسارعة للستر وان يتدبى بالنية وهو سنة عندنا
 وسياقى الكلام عليها وأن يغسل اليدين الى الرسغين أولاً وغير ذلك مما هو مذكور في الفرعيات (مهمة)
 نقل أصحابنا الاجماع على عدم لزوم تقدير الماء للغسل والوضوء لان طباع الناس وأحوالهم تختلف فتجوز
 الزيادة على الصاع في الغسل وعلى المدة في الوضوء بما لا يؤدي الى الوسوسة وقال الرافعي ماء الوضوء
 والغسل غير مقدر قال الشافعي رضي الله عنه وقد يخرق بالكبير فلا يكفي ويرفق بالقليل فيكفي
 والاحب أن لا ينقص ماء الوضوء عن مد وماء الغسل عن صاع لما روى انه صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ
 بالمد ويغتسل بالصاع والصاع والمد معتبران على التقريب دون التحديد والله أعلم وقال النووي في
 الروضة والمد هنا رطل وثلاث بالبغدادى على المذهب وقيل رطلان والصاع أربعة أمداد والله أعلم
 ثم قال الرافعي وحكى بعض مشايخنا عن أبي حنيفة انه يتقدر ماء الغسل بصاع فلا يجوز بأقل منه وماء الوضوء
 بمدور بحاكمي ذلك عن محمد بن الحسن (فهذه) جملة من (سنن الوضوء و) سنن (الغسل) وآدابهما
 (ذكرنا منها ما لا بد لسالك طريق الآخرة من علمه) ومعرفة (وعمله) أي العمل به وانما قيد طريق
 الآخرة لان السالك لطريق الدنيا لا يكتفي بهذا القدر بل يتطلب لما وراء ذلك من الدقائق والمشكلات
 والتوجيهات (وما عداها من المسائل التي يحتاج اليها في عوارض الاحوال فيرجع فيها الى كتب الفقه)
 المؤلف المبسوطة المتضمنة لتلك الدقائق في المذهبين وما فرغ من بيان كيفية الغسل بطريق الاكمل
 وقدمه لما فيه من البساطة والتطويل وأشار الى القول بكيفيةه بالأقل بقوله (والواجب من جملة ما ذكرناه
 في الغسل أمران أحدهما النية) قد أجمعوا على وجوبها في طهارة الحدث والغسل من الجنابة لقول
 النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات الا بأحنيقة فانه قال لا تجب النية فيهما ويصحان مع عدمهما
 قال الرافعي فلا يجوز أن تتأخر النية عن أول الغسل كما لا يجوز أن تتأخر في الوضوء عن أول غسل الوجه
 وان حدثت مقارنة لأول الغسل المفروض صح الغسل لكنه لا ينال ثواب ما قبله من السنن وان تقدمت
 عن أول غسل مفروض وعزبت قبله فوجهان ثم ان نوى رفع الجنابة أوقف الحدث عن جميع البدن
 أو نوى الحائض رفع حدث الحيض صح الغسل وان نوى رفع الحدث مطلقاً ولم يتعرض للعبادة ولا
 غيرها صح غسله أيضاً على أظهر الوجهين ولو نوى رفع الحدث الأصغر فان تعمده لم يصح غسله على أظهر
 الوجهين وان غلط فظن أن حدثه الأصغر لم ترتفع الجنابة عن غير أعضاء الوضوء وفي أعضاء الوضوء
 وجهان أظهرهما انها ترتفع عن الوجه واليد والرجلين لان غسل هذه الأعضاء واجب في الحدثين فاذا
 غسلها بنية غسل واجب كفي ولا ترتفع عن الرأس في أصح الوجهين لان فرض الرأس في الوضوء المسح
 والذي نواه انما هو المسح والمسح لا يغني عن الغسل أما اذا نوى الغسل استباحة نقل نظران كان مما
 يتوقف على الغسل كالصلاة والطواف وقراءة القرآن فالحكم على ما سبق في الوضوء ومن هذا القبيل
 ما اذا نوى الحائض استباحة الوطء في أصح الوجهين والثاني أن غسلها بهذه النية لا تصح الصلاة به وما
 في معناها كغسل التيمية من الحيض لتحلل للزوج المسلم وان لم يتوقف الفعل المنوي على الغسل نظران لم
 يستحب له الغسل لم يصح بنية استباحته وان كان يستحب له الغسل كالعبور في المسجد والاذان وكما لو
 اغتسل للجمعة والعيد فالحكم ما ذكرنا في الوضوء وان نوى الغسل المفروض أو فريضة الغسل صح
 غسله والله أعلم (و) الثاني (استيعاب) جميع (البدن بالغسل) قال صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة
 جنازة فبلوا الشعر وانقوا البشرة رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة بسند ضعيف

فهذه سنة الوضوء والغسل
 ذكرنا منها ما لا بد منه لسالك
 طريق الآخرة من علمه
 وعمله وما عداها من المسائل
 التي يحتاج اليها في عوارض
 الاحوال فليرجع فيها الى
 كتب الفقه والواجب من
 جملة ما ذكرناه في الغسل
 أمران النية واستيعاب
 البدن بالغسل

قال الرافي ومن جملة البشارة ما يظهر من سماحي الاذنين وما يبدو من الشقوق وكذا ما تحت القلفة من
 الاقلف وما ظهر من انف المجدوع في أظهر الوجهن وكذا ما ظهر من الثيب بالافتضاض قدر ما يبدو
 عند القعود لقضاء الحاجة دون ما وراء ذلك في أظهر الوجوه لانه صار ذلك في حكم الظاهر كالشقوق
 والثاني انه لا يجب غسل ما وراء ملتقى الشفرين كما لا يجب غسل باطن الفم والانف خاصة وازالة دمها ولا
 يدخل فيها باطن الفم والانف فلا تجب المضمضة والاستنشاق في الغسل عندنا خلافا لابي حنيفة وذكر
 امام الحرمين ان في بعض تعاليق شيخه حكاية وجه موافق لمذهب أبي حنيفة قلت مذهب أبي حنيفة
 انهما واجبتان في الطهارة الكبرى مسنونتان في الصغرى وقال أحدهما واجبتان فيهما جميعا وقال
 مالك والشافعي هما مسنونتان فيهما جميعا ثم هو فرض اجتهادي لاختلاف العلماء فيه ودليل أبي
 حنيفة قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أي فاغسلوا أبدانكم والبدن يتناول الظاهر والباطن وما
 فيه حرج سقيا للضرورة والفم والانف يغسلان عادة وعبادة نفلا في الوضوء وفرضا في النجاسة الحقيقية
 فشملمها نص الكتاب وكذا ما تقدم من حديث أبي هريرة تحت كل شعرة جنابة الحديث وكونهما من
 الفطرة لا يقتضي الوجوب لانها الدين وهو أعم منه فلا يعارضه بخلافهما في الوضوء لان الوجه هو ما يقع
 به المواجهة ولا تكون بداخل الانف والفم ودليل مالك والشافعي انه لو وجب في غسل الحى لوجب في
 غسل الميت وأيضا لو وجب في الغسل لكانا من الوجه ولو كانا من الوجه لوجب غسلهما في الوضوء
 (و) الواجب (من الوضوء) ستة أشياء منها (النية) وهي واجبة في طهارة الاحداث واليه ذهب مالك
 وأحمد خلافا لابي حنيفة الا في التيمم ودليل الجماعة قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات واعتبار
 ما عدا التيمم بالتيمم وأما الزالة النجاسة فلا تعتبر فيها النية لانها من قبيل التروك والتروك لا تعتبر فيها النية
 وطهارة الاحداث عبادات فأشبهت سائر العبادات ويحكى عن ابن سريج اشتراط النية فيها وبه قال أبو
 سهل الصعلوكي فيما حكاه صاحب التمه ولا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه ولا يجب
 الاستصحاب الى آخر الوضوء لما فيه من السر ومحلها القلب وكيفيتها أن ينوى رفع الحدث أو استباحة
 الصلاة أو أداء فرض الوضوء وصفة الكمال أن ينطق بلسانه بما نواه في قلبه ليكون في وطاء وقوام قيل
 الامالك فانه كره النطق باللسان فيما فرضه النية ولو اقتصر على النية بقلبه أجزأه بخلاف ما لو نطق
 بلسانه دون أن ينوى بقلبه ودليل أبي حنيفة في عدم افتراضها في طهارة الاحداث انه صلى الله عليه وسلم
 لم يعلم الاعرابي النية حين علمه الوضوء مع جهله ولو كانت فرضا لعلمه وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة
 الآية أمر بالغسل والمسح مطلقا عن شرط النية فلا يجوز تقييد المطلق الابدي وقوله عليه السلام
 انما الاعمال بالنيات قلنا بموجبيه لكمال المأمور به أي ثواب العمل بحسب النية فالمنقى ترتب الثواب على
 الفعل المجرد عن النية لالعدم كون الوضوء ونحوه قربة اذا لم ينو وأما حصول الطهارة فلا يتوقف على
 وجود النية لان الوضوء طهارة بالماء كغسل النجاسة به لانه خلق مطهرا فاذا أصاب الاعضاء طهرها وان
 لم يقصد كهو في الارواء والطعام في الاشباع والنار في الاجراق والحدث الحكمي دون النجاسة وأما
 التراب فانه غير منبيل للحدث بأصله فلم يبق فيه الامعنى التعبد وذلك لا يحصل بدون النية فافترقا والثاني
 (غسل الوجه) بالاستيعاب وهو أول الاركان الظاهرة للوضوء والثالث (غسل اليدين الى المرفقين)
 مثني مرفق بكسر الميم وفتح الفاء وعكسه لغة ما تنفي عظم العضد وعظم الذراع أي مع المرفقين (و) الرابع
 (مسح الرأس) وابس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب (ما ينطلق عليه الاسم) أي اسم
 المسح (من الرأس) خلافا لمالك فانه قال يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني واحدى الروايتين عن
 أحمد وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع (و) الخامس (غسل الرجلين الى الكعبين) أي مع الكعبين (و)
 السادس (الترتيب) ما روى الدارقطني من حديث رفاعة رفعه لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء

وفرض الوضوء النية وغسل
 الوجه وغسل اليدين الى
 المرفقين ومسح ما ينطلق
 عليه الاسم من الرأس
 وغسل الرجلين الى الكعبين
 والترتيب

كما أمر الله تعالى في غسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه الى الكعبين وقال ابو حنيفة ومالك هو سنة وليس بواجب لان الواو في الالية لمطلق الجمع فلا تفيد الترتيب والفاء لتعقيب جملة الاعضاء لان المعقب طلب الفعل وله متعلقات وصل الى اولها ذكرها بنفسه والباقي بواسطة الحرف المشترك فاشتركت كلها فيه من غير افادة طلب تقديم تعليق بعضها على بعض في الوجود فصار مؤدى التركيب طلب اعقاب غسل جملة الاعضاء وهو نظير ادخل السوق فاشتر لنا الجا ونخبرنا حيث كان المهاد اعقاب الدخول لشراء ما ذكره مما وقع (وأما الموالاة) وهي المتابعة بأن يغسل العضو الثاني قبل جفاف الاول في زمان معتدل وبدن معتدل (فليست واجبة) على القول الجديد بل هي سنة وبه قال ابو حنيفة وفي القول القديم واجبة وبه قال مالك وأحمد في رواية دليل القول القديم أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ على سبيل الموالاة وقل من وصف وضوؤه لم يصفه الا مرتباً متواليها ودليل القول الجديد ما رواه أحمد وأبو داود من حديث أنس أن رجلاً توضأ وترك لمعة في عقبه فلما كان بعد ذلك أمره النبي صلى الله عليه وسلم بغسل ذلك الموضع ولم يأمره بالاستئناف (والغسل الواجب) أي المفترض (أربعة) أحدها (الغسل بخروج المني) وهو موجب للغسل بالاجماع قال الرافعي وللمني خواص ثلاث أحدها الرائحة الشبيهة برائحة العجين والطلع مادام رطباً فاذا جف أشبهت رائحته رائحة بياض البيض الثانية التدفق بدفعات والثالثة التلذذ بخروجه واستعقابه فتور الذكر وانكسار الشهوة وله صفات أخر نحو الثخانة والبياض في مني الرجل والرقرة والاصفرار في مني المرأة في حال اعتدال الطبع وليكن هذه الصفات ليست من خواصه بل الودي أيضاً أبيض تخين كني الرجل والذي رقيق كني المرأة ولا يشترط اجتماع هذه الخواص بل الخاصة الواحدة كافية في معرفة أن الخارج مني فلو خرج بغير تدفق وشهوة لمرض أو تحمل شيء ثقيل وجب الغسل خلافاً لأبي حنيفة وكذلك مالك وأحمد فمباحكاه أصحابنا اه قلت من موجبات الغسل عندنا خروج المني الى ظاهر الجسد اذا انفصل عن مقره بدفق وشهوة من غير جماع كأن حصل باحتلام أو عبت أو فكر أو نظار والدفق لازم الشهوة فاذا لم توجد الشهوة عند خروجه لا وجب الغسل عندنا كما اذا ضرب على صلبه أو حمل شيئاً ثقيلاً فنزل منه مني بلا شهوة ويشترط وجود الشهوة عند انفصاله من الصلب ولا يشترط دوامها الى انفصاله الى ظاهر الفرج عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف ثم قال الرافعي ولو اغتسل عن الانزال ثم خرجت منه بقية وجب الغسل لوجود الرائحة سواء خرجت بعد ما بال أو قبله خلافاً لما لك حيث قال في إحدى الروايتين لا يغسل عليه في الحالتين وفي رواية أنه ان خرج قبل البول فهو بقية المني الاول فلا يجب الغسل ثانياً وان خرج بعده فهو مني جديد فيلزمه الغسل خلافاً لآحمد حيث قال ان خرج قبل البول وجب الغسل ثانياً وان خرج بعده فلا وحكى عن أبي حنيفة مثله وجعل ذلك بناء على اعتبار التدفق والشهوة لان ما خرج قبل البول بقية ما خرج بشهوة وما خرج بعد البول خرج بغير شهوة وقول من قال الخارج بعد المني مني جديد منوع بل هو بقية الاول بكل حال قلت قال أصحابنا اذا أمني بشهوة واغتسل من ساعته وصلى ثم خرج بقية المني عليه الغسل عند أبي حنيفة ومحمد لا عند أبي يوسف ولا يعيد الصلاة بالاجماع لانه اغتسل للاول ولا يجب الغسل للثاني الا بعد خروجه ولو خرج بعد ما بال وارتحنى ذكره أو نام أو مشى خطوات كثيرة لا يجب عليه الغسل اتفاقاً لان ذلك يقطع مادة المني الزائل عن مكانه بشهوة ولو خرج منه بعد البول وذكره منتشر وجب الغسل والفتوى على قول أبي يوسف في الضيف اذا استحي من أهل البيت أو خاف أن يقع في قلبهم الريبة وعلى قولهما في غير الضيف واذا لم يتدارك مسأله ذكره حتى نزل المني صار جنباً بالاتفاق ثم قال الرافعي وقول المصنف في الوجيز والمرأة اذا تلذذت بخروج مائهما الغسل يشعر بأن طريق معرفة المني في حقها الشهوة والتلذذ لا غير وقد صرح به في الوسيط قال ولا يعرف في حقها الا من الشهوة وكذلك ذكره امام الحرمين لكن ما ذكره

وأما الموالاة فليست بواجبة
والغسل الواجب بأربعة
بخروج المني

الاكثرون تصريحا وتعريضا للتسوية بين منى الرجل والمرأة في طرد الخواص الثلاث فقد قال في التهذيب
 ان منى المرأة اذا خرج بشهوة أو غير شهوة وجب الغسل كمنى الرجل واذا وجب الغسل مع انتفاء
 الشهوة كان الاعتماد على سائر الخواص ولو اغتسلت المرأة من الجماع ثم خرج المني منها لم يغسل
 بشرطين أحدهما أن تكون ذات شهوة والثاني أن تقضى شهوتها بذلك الجماع لا كالنائمة والمكرهة وانما
 وجب الغسل عند اجتماع هذين الشرطين لأنه حينئذ يغلب على الظن اختلاط منيها بمنىه واذا خرج منها
 ذلك التقدر المختلط فقد خرج منها منيها أما في الصغيرة والمكرهة والنائمة اذا خرج المني بعد الغسل لم يلزم
 إعادة الغسل لان الخارج منى الرجل وخروج منى الغير من الانسان لا يقتضى جنابة قلت وفي ظاهر الرواية
 عندنا المرأة كترجل وبه يؤخذ ووجه حديث أم سليم هل على المرأة غسل اذا هي احتلمت فقال نعم اذا
 رأت الماء وقيل يلزمها الغسل بالاحتلام من غير رؤية ماء اذا وجدت اللذة * (تنبيه) * يعتبر خروج المني
 في الرجل ببروزه من الاحليل حتى لو كان أقلف فنزل الى قلفته وجب عليه الغسل وأما في المرأة فخروجه
 من الفرج الداخل الى الفرج الخارج ثم هذا الخروج تارة يثبت حسنا حقيقة وهو ظاهر وتارة يثبت حكما
 فقد ذكرنا المرأة اذا جومت فمادون الفرج ووصل المني الى رجزها وهي بكر أو ثيب لا يغسل عليها فقد
 السبب وهو الانزال ومواراة الحشفة فان حبست كان عليها الغسل من وقت الجماع حتى يجب إعادة الصلوات
 من ذلك الوقت لوجود الانزال لانه لا حبل بدونه وبه قالت المالكية (و) الثاني (لالتقاء الختانين) قالت
 عائشة رضي الله عنها اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وفسر الشافعي رضي الله عنه التقاء الختانين فقال
 المراد منه تحاذيهما لاتصامهما فان التضم غير ممكن لان مدخل الذكرك في أسفل الفرج وهو مخرج
 الولد والحيض وموضع الختان في أعلاه وبينهما ثقب البول وشفر المرأة يحيط بهما جميعا واذا كان كذلك
 كان التضم متعذرا لما بينهما من الفاصل قلت ولهذا عبر أصحابنا بتواري حشفة أو قدرها قالوا لان
 الحاصل في الفرج محاذاتهما لا التقاؤهما لان ختان الرجل موضع القطع وهو فمادون حزة الحشفة وختان
 المرأة موضع قطع جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل الذكرك هو مخرج المني والولد
 والحيض وفوق مدخل الذكرك مخرج البول كاحليل الرجل وبينهما جلدة رقيقة يقطع منها في الختان
 ختان المرأة تحت مخرج البول وتحت مخرج البول مدخل الذكرك فاذا غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى
 ختانه ختانها ولكن يقال لموضع ختان المرأة انخفاض فذكر الختانين بطريق التغليب اه وقال الرافعي
 ههنا شبهة وهي أن يقال ان كان موضع ختان المرأة في حيز الداخل بحيث لا يصل اليه شيء من الحشفة
 فالقول بتعذر التضم واضح لو كان بحيث اذا أطا الشفران بأول الحشفة لاقى شيء من الحشفة ذلك
 الموضع كان التضم ممكنا فلعل المراد من الحيز ذلك الموضع والله أعلم ثم موضع الختان غير معتبر بعينه
 لافي الذكرك ولا في المحل أما في الذكرك فقطوع الحشفة اذا غيب مقدار الحشفة لزمه الغسل فانه في معنى
 الحشفة ومعلوم ان أسفل من الحشفة ليس موضع ختان لكن تغيب قدر الحشفة معتبر فلو غيب البعض
 لم يجب الغسل لان التحاذي لم يحصل به غالباً وحكى ابن كعب أن تغيب بعض الحشفة كتغيب الكل وروى
 وجه أن تغيب قدر الحشفة من مقناوع الحشفة لا يوجب الطهارة وانما الواجب تغيب جميع الباقي اذا
 كان مثل الحشفة أو أكثر قال النووي في الروضة قلت هذا الوجه مشهور وهو الراجح عند كثير من
 العراقيين ونقله صاحب الحاوي عن نص الشافعي ولكن الأول أصح والله أعلم ثم قال الرافعي وأما في المحل
 فلان المحل الذي هو موضع الختان قبل المرأة وكما يجب الغسل بالايلاج فيه يجب بالايلاج في غيره
 كالاتيان في الدبر وكذلك فرج البهيمة بخلاف الأبي حنيفة ولا فرق بين الايلاج في فرج الميت والايلاج في
 فرج الحي وخالف أبو حنيفة في فرج الميت وكذا قال في الصغيرة التي لا تستحي ولا يجب إعادة غسل الميت
 بسبب الايلاج فيه على أظهر الوجهين قلت ولذا عبر أصحابنا في تواري الحشفة أو قدرها اذا كان في أحد

والتقاء الختانين

سبيلي آدمي حي ولم يقيد وابكونه مشتهى لانه لو أوج في صغيرة لا تشتهى ولم يفضها الزمه الغسل وان لم ينزل
 في الصحيح لانها صارت من تجامع (و) الثالث غسل (الحيض) وهو دم يخرج من رحم المرأة البالغة مقدر
 أقله عندنا بثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال الله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهرا بالتشديد أي يغتسلن
 ووجه الاستدلال هو ان الله تعالى منع الزوج من الوطء قبل الاغتسال ونحن نعلم ان الوطء حقه بقوله
 تعالى فاتوا حرثكم فلو لم يكن الاغتسال واجبا لما منع من حقه ولانه لما منع من القربان الى غاية الاغتسال
 حرم عليها التمكن ضرورة ثم اذا انقطع الدم وجب عليها التمكن اذا طلب منها الثبوت حقه حال الانقطاع
 وهي لا تتوصل اليه الا بالغسل وما لا يتوصل الى اقامة الواجب الا به يجب كوجوبه كذا في التوضيح لصدر
 الشريعة وقال الرافعي ثم وجوبه بخروج الدم أو بانقطاعه فيه ثلاثة أوجه أحدها بخروجه كما يجب
 الوضوء بخروج البول والغسل بخروج المني وثانيها بالانقطاع لقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي
 حبيش اذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا أدبرت فاعتسلي وصلي علق الاغتسال بادبار الدم وثالثها وهو
 الاظهار ان الخروج يوجب الغسل عند الانقطاع كما يقال الوطء يوجب العدة عند الطلاق والنكاح
 يوجب الارث عند الموت قلت والقول الثاني هو اختيار مشايخ بخاري من الحنفية وعلى في البحر بأن
 الحيض اسم لدم مخصوص والجوهر لا يكون سببا للمعنى وقد نظرفيه اذا لانقطاع طهارة ويستحيل أن
 توجب الطهارة طهارة وانما يوجبها الخارج النجس وهو اختيار الكرخي وعامة العراقيين ورجح صاحب
 البحر انه انما يجب بوجوب الصلاة كما قدمنا في الوضوء والغسل وقد نقل السراج الهندي الاجماع على انه
 لا يجب الوضوء على المحدث والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلاة أو ارادة ما لا يحل
 الا به (و) الرابع غسل (النفس) وهو بالسكسر الدم الخارج عقب الولادة ووجوبه ثابت بالاجماع
 لانه أقوى من الحيض اذ هو يثبت بنفس السيلان بخلاف الحيض بل وجوب الغسل بعد الولادة لا يتوقف
 على السيلان عند أبي حنيفة وقال الرافعي فلو ولدت ولم تر للاولاد ما ففي وجوب الغسل عليها وجهان
 أحدهما لا يجب وأظهرهما الوجوب لانه لا يخلو من بلل وان قل غالب في مقام الولد مقامه قلت وفي الشامل
 لو ولدت ولم ترد ما يجب عليها الغسل عند أبي حنيفة لا عند صاحبيه * استطراد * ظاهر سياق المصنف يقتضي
 حصر موجبات الغسل في الاربعة المذكورة لكن القاء العلقة والمضغة موجب على الصحيح وكذا غسل
 الميت قال في القديم يجب به الغسل على الغاسل واليه ذهب أجدوا الجديد أنه ليس من موجبات الغسل
 وما ورد فيه محمول على الاستحباب قلت وغسل الميت واجب على الكفاية ودليل وجوبه الاجماع وقوله
 صلى الله عليه وسلم للذي سقط عن بعيره اغسلوه بالماء والسدر كذا في الصحيحين من حديث ابن عباس
 والامر للوجوب وأطلق فيه ابن الهمام والسبر وجي وغيرهما انه فرض كفاية اذا قام به بعض سقط عن
 الباقي وقد علم من ذلك انه ليس المراد بالواجب هنا الاصطلاح الذي دون الفرض عندنا ثم قيل سببه
 حدث حل بالموت لا سترخائه فوق النوم والانعاش وقال الجرجاني نجاسة حلت بالموت طهارته بالغسل
 لكرامته ولذا يتنجس البئر بموته فيها ولو وقع فيها بعد الغسل لا يتنجس وقال السروجي في شرح الهداية
 قول الجرجاني هو الاظهر (رماءه من الاغتسال) أي ما سوى المذكور من الاربعة (سنة) وهي
 اربعة (كالغسل ليوم الجمعة) وعند مالك هو واجب لقوله عليه السلام من أتى منكم الجمعة فليغتسل
 متفق عليه أمر وهو للوجوب قلنا كان ذلك في الابتداء ثم نسخ لما روى أبو داود عن عكرمة ان أناسا من
 أهل العراق جاؤا فقالوا يا ابن عباس أتري الغسل يوم الجمعة واجبا قال لا لكنه أظهر وخير لمن اغتسل
 وسأخبركم كيف بدأ الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعلمون على ظهورهم وكان مسجدهم
 ضيقا مقاربا للقف انما هو عريش نخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم حار وعرق الناس في ذلك
 الصوف حتى نارت منهم رياح أذى بعضهم بذلك بعضا فلما وجد تلك الرياح قال يا أيها الناس اذا كان

والحيض والنفس وما عداه
 من الاغتسال سنة كغسل
 العيدين والجمعة

هذا اليوم فاغسلوا ولبس أحدكم أمثله ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يؤذى بعضهم بعضاً من العرق وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة قال بينما عمر يخطب الناس يوم الجمعة اذ دخل عثمان بن عفان فعرض به عمر فقال ما بال رجال يتأخرون بعد النداء فقال عثمان يا أمير المؤمنين ما زدت حين سمعت النداء ان توضأت ثم أقبلت فقال عمر والوضوء أيضاً ألم تسمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا جاء أحدكم الى الجمعة فليغتسل فلو كان الامر للوجوب لما اكتفى عثمان بالوضوء ولما سكت عمر والصحابة عن الزامه بالغسل ولو وقع لنقل ثم غسل الجمعة للصلاة عند أبي يوسف وهو الاصح ولليوم عند الحسن بن زياد لكن بشرط أن يتقدم على الصلاة ولذا قال قاضيان في فتاويه انه لو اغتسل بعد الصلاة لا يعتبر بالاجماع وسيأتي في باب الجمعة قريباً (و) كغسل (العيدين) الفطر والاضحى لما ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان يغتسل فيهما وكونه للصلاة قول أبي يوسف كفي الجمعة (و) كغسل (الاحرام) بحج أو عمرة أو بهما لانه صلى الله عليه وسلم تجرد لا هلاله واغتسل وهو غسل تنظيف لا تطهير (و) كالغسل (لوقوف يوم عرفة) للحاج لا لغيرهم ولا خارجاً عن عرفة ويكون بعد الزوال لا قبله لينال فضل الغسل للوقوف فهذه أربعة أغسال مسنونة ثم ان هذه الاربعة التي قال المصنف بسنيتهما فقد صح صاحب الهداية وغيره انها مستحبة لاسنة لان الوجوب اما غير مراد من الامر كما تقدم في قصة عثمان أو انه كان ثم نسخ كما ذكر ابن عباس فان كان الامر للندب فلا كلام وان كان للوجوب فاذا نسخ الوجوب لا يبقى الندب أيضاً لأنه قد دل الدليل على الاستحباب وهو قوله عليه السلام ومن اغتسل فهو أفضل وكذا غسل العيدين الاصح انه مستحب قياساً على الجمعة لانه يوم اجتماع مثلهما وكذا غسل يوم عرفة مستحب أيضاً قياساً على الجمعة للاجتماع وكذا الغسل عند الاحرام مستحب ايضاً وما ذكر فيه من الحديث فواقعة حال لا تستلزم المواظبة واللازم الاستحباب قاله ابن الهمام ثم شرع المصنف في ذكر الاغسال المندوبة فقال (و) الغسل لوقوف (مزدلفة) لانه ثاني الجمعين وهو بعد طلوع فجر يوم النحر لانه وقت الوقوف بها وانما ندب فيها لكونه فيها غفرت السماء والمظالم بدعائه صلى الله عليه وسلم في أمته واستجاب الله دعاءه فيها (و) الغسل (لدخول مكة) شرفها الله تعالى لطواف الزيارة فيؤدى الفرض بأكل الطهارةتين ويقوم بتعظيم حرمة المكان وكذا عند دخولها لاداء نسك (وثلاثة اغسال لايام التشريق) أي لرمي أيامه لكل يوم غسل مستقل وهي بعد يوم النحر قيل سميت لان لحوم الاضاحي تشرق فيها أي تشرق في اشرقة وهي الشمس وقيل تشرق فيها تقطعها وتشرى بها (و) الغسل (لطواف الوداع على قول) والصحيح انه مندوب (والكافر اذا أسلم) طاهراً (غير جنب) فانه يندب له الاغتسال لانه صلى الله عليه وسلم أمر قيس بن عاصم وثمامة بذلك حين أسلما وجل ذلك على الندب وكذا اذا أسلمت طاهرة من حيض ونفاس هكذا ذكره شمس الأئمة السرخسي في شرحه على المبسوط وفي المحيط له فاذا أجنب ثم أسلم فالصحيح انه يجب عليه الغسل لان الجناية صفة باقية بعد اسلامه كبقاء صفة الحدث بخلاف الحيض ولكن قال قاضيان الاحوط الوجوب في الفصول كلها (والجنون اذا أفان) من جنونه قال في الدر المختار وكذا المغمى عليه كفي غرر الاذكار وهل السكران كذلك لم أره اه وقال الرافعي زوال العقل بالجنون والانغماء بوجوب الغسل حكاه بعضهم عن أبي هريرة وروى آخرون وجهين في الجنون والانغماء جميعاً قال ووجه وجوبه ان زوال العقل يقضى الى الانزال غالباً فأقيم مقامه كالنوم أقيم مقام خروج الخارج والمذهب المشهور انه لا يجب به الغسل ويستحب يقين الطهارة الى أن يستيقن الانزال والقول بأن الغالب منه الانزال ممنوع (و) يندب الغسل (لمن يغسل ميتاً) أي عند الفراغ من غسله لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال من غسل ميتاً فليغتسل ومن مسه فليتوضأ وقد حملوه على الاستحباب وحمله أحمد على الوجوب وهو القول القديم للشافعي (فكل ذلك

والاحرام ولوقوف بعرفة
ومزدلفة ولدخول مكة وثلاثة
أغسال أيام التشريق
ولطواف الوداع على قول
والكافر اذا أسلم غير جنب
والجنون اذا أفان ولمن غسل
ميتاً فكل ذلك

مستحب) وقد بقي عليه من الاغسال المستحبة الغسل بان يبلغ بالسن وهو خمس عشرة سنة على المقتضى به عندنا في الجارية والغلام وعند الفراغ من الحمامة وفي ليلة النصف من شعبان تعظيم الها وفي ليلة القدر والدخول المدينة المشرفة ولصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء وللفرع من أى شئ كان وظلمة حصلت نهارا ومن ربح شديد في أى وقت كان وللتائب من ذنب وللقادم من سفر وللمستحاضة اذا انقطع دمها ولم يراد قتله ويكفي غسل واحد للعيد والجمعة اذا اجتمعا كما يكفي لفرضي جماع وحيض

*(كيفية التيمم)

لما فرغ من ذكر الطهارة بالماء شرع في بيانها بالتراب اذ من حق الخلف أن يتبع السلف وهو لغة القصد ومنه لا تيمموا الخبيث منه تنفقون وشرع اسمح الوجه واليدين بتراب بنية وهو من خصائص هذه الامة وقد شرع التيمم في غزوة المريسيع وهي غزوة بني المصطلق وسبب مشروعيته نزول النبي صلى الله عليه وسلم بأصحابه على غير ماء في تلك الغزوة وحكمه حل ما كان ممتمعا قبله وصفته انه فرض للصلاة مطلقا ويندب لدخول المسجد محذرا وأشار المصنف الى السبب المبيح له وانه شئ واحد وهو العجز عن استعمال الماء وقد بين المراد منه فقال (من تعذر عليه استعمال الماء) أو تعسر ثم أشار الى بيان أسباب العجز فقال (لفقده) قال الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا والراد بالفقد هنا أن يتحقق عدم الماء حواله مثل أن يكون في بعض رمال البوادي فتيمم وهل يقتضي تقديم الطلب عليه فيه وجهان أحدهما نعم لان الله تعالى قال فلم تجدوا وانما يقال ذلك اذا فقد (بعد الطلب) وأظهرهما وهو الذي ذكره المصنف في الوجهين انه لا حاجة الى الطلب لان الطلب مع تيقن الفقد عيب وما ذكر من الاستدلال بالآية ممنوع واذا لم يتيقن عدم الماء حواله بل يجوز وجوده تجوزا قريبا أو بعيدا في حد الغوث وجب تقديم الطلب على التيمم لان التيمم طهارة ضرورة ولا ضرورة مع امكان الطهارة بالماء وبشترط ان يكون الطلب بعد دخول الوقت حينئذ تحصل الضرورة وهل يجب أن يطلب بنفسه أو يجوز أن ينوب فيه غيره فيه وجهان أظهرهما انه يجوز إلا بانه حتى لو بعث النازلون واحدا يطلب الماء أجزأ طلبه عن الكل ولا خلاف انه لا يسقط بطلبه الطلب عن من يأمره ولم يأذن له فيه وكيفية الطلب ان يبحث عن رحله ان كان وحده ثم ينظر يمينا وشمالا ويخلفا وقد اما اذا كان في مستومن الارض ويخص مواضع الخضرة واجتماع الطيور بمنزلة الاحتياط وان لم يكن الموضع مستويا واحتياج الى التردد نظرفان كان يخاف على نفسه أو ماله فلا يجب ذلك لان الخوف يبيح له الاعراض عند تيقن الماء فعند التوهم أولى وان لم يخف فعليه أن يتردد الى حيث يلحقه غوث الرفاق وهذا الضابط مستفاد من شيخه امام الحرمين حيث قال لا تكلفه عن مخيم الرفقة فرحنا أو فرسخين وان كان الطارق آمنة ولا نقول لا يفارق طنب الخيام والوجه القصد أن يتردد ويطلب الى حيث لو استغاث بالرفقة لا عاونه هذا ويختلف باستواء الارض واختلافها صعودا وهبوطا قال الرافعي ولا يلقي هذا في كلام غيره ولكن الاثمة من بعده تابعون عليه وليس في الطرق ما يخالف ثم قال وعند الامام أبي حنيفة ليس على التيمم طلب اذا غلب على ظنه ان بقره ماء قلت والذي في متون المذهب ويجب طلب الماء غلوة بنفسه أو رسوله وهي ثلاثمائة خطوة الى مقدار أربع مائة خطوة من جانب ظنه ان ظن بقره برؤية طير أو خضرة أو اخبار مخبر لان غلبة الظن دليل يجب العمل به في الشرع مع الامن به والا فلا يطلبه وفي السراج الوهاج ولوتيمم من غير طلب وكان الطلب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه الاعادة عندهما خلافا لابي يوسف قالوا والقدر المبيع له بعده ميلا والمراد به هنا ثلث الفرسخ والتقدير بالميل هو المختار لانه لم يذكر في ظاهر الرواية حدا في حالة العلم به فقدره محمد في رواية جميل وفي أخرى بميلين وروى الحسن عن أبي حنيفة انه ميلان ان كان امامه والافيل والميل هو المختار لانه يتحقق لزوم الخرج بالذهاب اليه وما شرع التيمم الا لدفع الخرج والله أعلم وقال الرافعي واذا تيقن وجود الماء حواله فاما أن يكون على مسافة ينتشر اليها النازلون في

مستحب

*(كيفية التيمم)
من تعذر عليه استعمال
الماء لفقده بعد الطلب

الاحتياط والاحتشاش فيجب السعي اليه والوضوء به قال محمد بن يحيى واعلمه يقرب من نصف فرسخ واما
 أن يكون بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لماته فرض الوقت فيتميم ولا يسعى اليه لانه فاته في الحال وهل الاعتبار
 من أول وقت الصلاة أم يعتبر في كل صلاة وقتها والاشبه بكلام الأئمة أن الاعتبار من أول وقت الصلاة
 لو كان نازلا في ذلك المنزل ولا بأس باختلاف المواقيت والمسافات فان الغرض صيانة وظيفة الوقت عن
 الفوات قال النووي في الروضة قلت هذا الذي ذكره الرافعي ونقله عن مقتضى كلام الاصحاب من اعتبار
 أول الوقت ليس كما قاله بل الظاهر من عباراته - م ان الاعتبار بوقت الطلب وهو ظاهر نص الشافعي في
 الام وغيره والله أعلم * (تنبيه) * قال الرافعي واذا عرفت ان مع الرفقة ماء فهل يجب استنباهه من صاحبه
 فيه وجهان أحدهما الا لصعوبة السؤال على أهل المروأة والثاني وهو الاظهر نعم لانه ليس في هبة الماء
 كبير منة وقال النووي في الروضة قلت قال اصحابنا ولا يجب أن يطلب الماء من كل واحد من الرفقة بعينه
 بل ينادى من معه ماء من يجود بالماء ونحوه حتى قال البغوي وغيره لوقات الرفقة لم يطلب من كل بعينه
 والله أعلم قلت وفي البحر نقلا عن الوافي مع رفيقه ماء فظن انه ان سأله أعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده
 انه لا يعطيه نيمهم وان شك في الاعطاء فتيمم وصلى فسأله فأعطاه بعيد والله أعلم ثم أشار الى السبب الثاني
 من أسباب العجز بقوله (أو لما نعه عن الوصول) والسعي (اليه) أي الى الماء بان خاف على نفسه (من
 سبع) بضم الباء واسكانها لغة وبالا سكان قرئ في قوله تعالى وما أكل السبع روى ذلك عن الحسن
 البصري وطحمة بن سليمان وأبي حنيفة ورواه بعضهم عن عبد الله بن كثير أحد السبعة ويقع السبع
 على كل ماله ناب يعدوبه ويفترس كالذئب والفهد والثور وأما الثعلب فليس بسبع وان كان له ناب لانه
 لا يعدوبه ولا يفترس وكذلك الضبع قاله الازهرى (وحابس) كعدو أو سارق أو غاصب بان خاف على
 ماله المخلف في المنزل أو الذي معه من هؤلاء فله التيمم وهذا الماء كالعديم قلت وزادوا عندنا فقالوا وكذا
 لو خاف المدون المفلس الحبس أو خاف فاسقا عند الماء وهؤلاء كلهم لا إعادة عليهم ثم قال الرافعي وكذلك
 الحكم لو كان في السفينة ولما ماء معه وخاف على نفسه لو استقى من البحر والخوف على بعض الاعضاء
 كالخوف على النفس ولو خاف الوحدة والانقطاع عن الرفقة لو سعى اليه فان كان عليه ضرر وخوف في
 الانقطاع لم يلزمه السعي اليه ويتيمم وان لم يكن ضرر فبذلك على أظهر الوجهين ثم أشار الى السبب
 الثالث من أسباب العجز بقوله (أو كان الماء الحاضر) سواء كان مملو كاله أو غيره لكنه (يحتاج اليه
 لعطشه) فله التيمم دفع الماء لحقه من الضرر لو قوضأه (أو عطش رفيقه) ولو رفيق القافلة أو حيوانا آخر
 محترم ما دفعه اليه اما جانا أو بعوض ويتيمم ولا عطشان أن يأخذ منه قهر الوم يبذله وغير المحترم من الحيوان
 هو الحربي والمرند والخنزير والكلب العقور وسائر الفواسق وما في معناها وهل يفتقر الحال بين أن تكون
 هذه الحاجة ناجزة وبين أن تكون متوقعة في المسائل اما في عطش نفسه فلا فرق بل توقعه ما لا
 لا عوار غير ذلك الماء ظاهر الحصوله ما لا واما في عطش الرفيق واليهبة فقد أبدى امام الحرمين ترددا
 فيه وتابعه المصنف في البسيط والظاهر الذي اتفق عليه المعظم أنه يتركه لرفيقه ويتيمم كما يفعل ذلك
 لنفسه اذا فرق بين الروحين في الحرمة * (تنبيه) * قال الشافعي رضي الله عنه اذا مات رجل له ماء
 ورفقاؤه يخافون العطش شربوه وعموه وأدوائه في ميراثه لانه ليس بالنفس بدل للطهارة بدل وهو
 التيمم واختلفوا في مراد الشافعي بالثمن فقبل أراد به المثل لان الماء مثلي والمثلليات تضمن بالمثل دون
 القيمة وقيل أراد به القيمة وانما أو جهها هنا لان المسئلة مفروضة فيما اذا كانوا في مفازة عند الشرب ثم
 رجعوا الى بلدتهم ولا قيمة للماء بما فلو أدوا الماء لكان ذلك احبا طالحقوق الورثة فيغرمون قيمته يوم
 الاتلاف في موضعه والله أعلم * (تنبيه) * آخر اذا أوصى بماء لولى الناس به أو وكل رجلا بصرف مائه
 الى أولى الناس به فحضر محتاجون الى ذلك الماء كالجنب والحائض والميت ومن على بدنه نجاسة فمن يقدم

أو بمانع له عن الوصول اليه
 من سبع أو حابس أو كان
 الماء الحاضر يحتاج اليه
 لعطشه أو لعطش رفيقه

منهم اعلم أن الميت ومن على بدنه نجاسة أولى من غيرهما المات فلعمري أحدهما قال الشافعي رضي الله عنه إن أمره يفوت فليختم بأكمل الطهارتين والثاني قال بعض الأصحاب المقصود من غسل الميت تنظيفه وتكميل حاله والتراب لا يفيد ذلك وغرض الحي يحصل بالتيمم وأما من على بدنه نجاسة فلان إزالة النجاسات لا يدل لها ولا للطهارات بدل وهو التيمم وإذا اجتمع عاقيبه وجهان أحدهما أن الميت أولى وأن اجتمع ميتان فإن ماتا على الترتيب فالأول أولى فإن ماتا معا فافضلهما فان استويا أقرع بينهما - وما وفي الحائض مع الجنب ثلاثة أوجه أحدها أن الحائض أولى لان حدثها أغلظ قلت وعامة مشايخ الحنفية أن الميت أولى من الجنب والحائض كذا في الخلاصة والله أعلم ثم أشار إلى السبب الرابع من أسباب العجز بقوله (أو كان) الماء (ملكاً لغيره ولم يبيع منه إلا بأكثر من ثمن المثل) لا يلزمه الشراء ويتيمم وقال بعضهم إن يبيع بزيادة يتغابن الناس بمثلها ووجب الشراء ولا عبرة بتلك الزيادة وإن كان البيع نسيئة وزيد بسبب التأجيل - ل ما يليق به فهو يبيع بثلثي المثل على أظهر الوجهين وإن زاد المبلغ على ثمن مثله نقداً وجب الشراء بالنسيئة ولو ملك الثمن وكان حاضر أعنده لكنه كان محتاجاً إليه لدين مستغرق في ذمته أو لنفقة - ونفقة رقيقه أو لحيوان محترم معه أو لساكنات سفره في ذهابه وأبائه لم يجب عليه الشراء واختلف في ثمن مثل الماء على ثلاثة أوجه أحدها أن ثمن مثله قدر أجرة نقله إلى الموضع الذي فيه الشخص والثاني أنه يعتبر ثمن مثله في ذلك الموضع في غالب الاوقات ولا يعتبر ذلك الوقت بخصوصه والثالث أنه يعتبر في ذلك الموضع في الحالة فإن لكل شيء سوقاً يرتفع وينخفض فيه وثلثي الشيء ما يليق به في تلك الحالة الأول اختاره المصنف وتبعه كثيرون والثاني منقول عن أبي إسحق واختاره الروائي والثالث هو أظهر عند أكثر من الأصحاب وقول المصنف أو كان ملكاً لغيره وكذا قوله في الوسيط أن ثمن مثله أجرة نقله فيه يعرف الرغبة في الماء وإن كان مملوكاً على الأصح فيه إشارة إلى أن الوجه الذي اختاره ليس مبنياً على أن الماء لا ملك كذهب إليه شيخه امام الحرمين وتابعه المسعودي فإن القول به وجهه ضعيف في المذهب فليكن كذلك ما هو مبنى عليه

أو كان ملكاً لغيره ولم يبعه إلا
بأكثر من ثمن المثل أو كان
به جراحة أو مرض وخاف
من استعماله فساد العضو
أو شدة الضي

*** (فصل) *** وقال أصحابنا يجب طلب الماء ممن هو معه إن كان في محل لا تشعب به النفوس وإن لم يعطه إلا بثلثي مثله لزمه شراؤه به وبزيادة يسيرة لا بزيادة غبن فاحش وهو ضعف القيمة وقيل شطرها وقيل مالا يدخل تحت تقويم المقومين إن كان الثمن معه فاضلا عن نفقته وأجرة حمله وأما العطش فيجب على القادر شراؤه بأضعاف قيمته أحياء لنفسه *** (لطيفة) *** ذكر صاحب الاشياء في فن الحكايات احتاج الامام أبو حنيفة إلى الماء في طريق الحاج فساوم أعرابياً قرابة ماء فلم يبيعه إلا بخمسة دراهم فاشتره بها ثم قال كيف أنت بالسويق فقال أريده فوضعه بين يديه فأكل ما أراد وعطش فطلب الماء فلم يعطه حتى اشترى منه شربة ماء بخمسة دراهم ثم أشار المصنف إلى السبب الخامس من أسباب العجز بقوله (أو كان به جراحة) وهي نوع خاص من المرض فيكون ذكر قوله أو مرض إلى آخره بعده من باب التعميم بعد التخصيص والجراحة قد تحتاج إلى القاء لصوق بها من خرقه أو قطنه فإذا لم يكن على الجراحة لصوق فلا يجب المسح على محل الجرح وهل يجب القاء اللصوق عليه عند مكانه فيه وجهان قال الشيخ أبو محمد يجب واستبعد امام الحرمين ذلك وقال إنه لا نظيره في الرخص وليس للقياس مجال فيها وقد جعل المصنف الجراحة سبباً مستقلاً من أسباب العجز في كتابه الوجيز ولذا فصاته عما بعده تبعاله والافساده دال على أنه مع ما بعده سبب واحد ثم أشار إلى السبب السادس من أسباب العجز بقوله (أو) كان به (مرض) وخاف من استعماله (فساد العضو أو شدة الضي) اعلم أن المرض على ثلاثة أقسام القسم الأول ما يخاف معه من الوضوء فوت الروح أو فوت عضو أو منفعة عضو فيبيع التيمم ولو خاف مرضاً مخوفاً تيمم على المذهب وهو الذي ذكره المازني في المختصر والمسعودي وغيره في الشرح وقد حكى امام الحرمين

في المرض المخوف طريقين أحدهما الذي ذكر والثاني أن فيه قولين وظاهر المذهب القطع بالجواز هو الذي اقتصر عليه النووي في الروضة الثاني المرض الذي يخاف من استعمال الماء معه شدة الضنى وهو المرض المدنف الذي يجعله مضى أو زيادة العلة أو بقاء البرء أو بقاء الشين القبيح أما زيادة العلة وبقاء البرء فقد حكوا فيها ثلاثة طرق أظهرها أن في جواز التيمم للخوف منها قولين أحدهما المنع وأظهرهما الجواز وبه قال مالك وأبو حنيفة فإن قلت ما الفرق بين زيادة العلة وبقاء البرء فالجواب أن المراد من زيادة العلة إفراط الألم وكثرة المقدار وإن لم تمتد المدة ومن بقاء البرء امتداد المدة وإن لم يزد القدر وقد يجتمع الأمران وأما شدة الضنى فهو نوع من المرض خاص وفيه الطريقتان الأولان وأما بقاء الشين على بدنه فينظر أن خاف شينا قبيحا على عضو ظاهر كالسواد الكثير في الوجه ففيه ثلاثة طرق أيضا أحدها الجزم بالجواز لانه يشوه الخلقة ويحكي ذلك عن ابن سريج والاصطخري والثاني الجزم بالمنع إذ ليس فيه بطلان عضو ولا منفعة وانما هو فوات جمال وإن خاف شينا يسيرا كالثرا الجدرى فلا عبرة به وكذلك لو خاف شينا قبيحا على غير الأعضاء الظاهرة الثالث المرض الذي لا يخاف من استعمال الماء معه محذور في العاقبة فلا ترخص في التيمم إن كان يتألم في الحال لجراحة أو برد أو حر لانه واجد للماء قادر على استعماله من غير ضرر شديد وأعلم أن المرض المرخص لا يفتقر فيه الحال بين أن يعرفه بنفسه وبين أن يخبره بذلك طبيب حاذق بشرط كونه مسلما بالغاء عدلا وفي وجهه يقبل في ذلك خبر الصبي المراهق والفاسق أيضا ولا فرق بين الحر والعبد والذكر والأنثى لأن طريقة الخبر وأخبارهم مقبولة ولا يشترط فيه العدد وحكى أبو عاصم العبادي فيه وجهها وهذا كله فيما إذا منعت العلة استعمال الماء أصلا للعموم القدر جميع موضع الطهارة وضوا كان أو غسلا وإن تمت العلة من بعض الأعضاء دون بعض غسل الصحيح بقدر الامكان قال النووي في الروضة قلت وإذا لم يوجد طبيب بشرطه قال أبو علي السنجي لا يتيمم ولا فرق في هذا السبب بين الحاضر والمسافر والحدث الأصغر والكبير ولا إعادة فيه * (تنبيهه) * قد ذكر المصنف هذه الأسباب الستة من أسباب العجز المبيح للتيمم وقد ذكر في الوجهين سببا سابعا وهو العجز بسبب الجهل كما إذا نسي الماء في رحله واعترضه الرافعي بأن السبب المبيح هنا انما هو الفقد في ظنه إلا أنه تبين بعد ذلك أنه لم يكن فقد ولا شك أن الأسباب المبيحة يكفي فيها الظن ولا يعتبر باليقين وإذا كان كذلك فليس هذا سببا خارجا عما تقدم واللائق ذكره في أحد موضعين أما آخر سبب الفقد وأما الفصل المعقود في أنه هل يقضى من الصلوات المختلة وقال النووي في الروضة بل له هنا وجه ظاهر فإن من جملة صورته إذا أضل رحله أو ماء فهذا من وجه كالواجد فيتوهم أنه لا يجوز له التيمم ومن وجه عادم فلهذا ذكره المصنف في الأسباب المبيحة للأقدام على التيمم والله أعلم اه قلت الرافعي لا ينكر أن تلك الصورة من جملة الأسباب المبيحة وانما اعتراضه على المصنف في عده سببا مستقلا مع أنه داخل فيما تقدم ومما يؤيده أنه لم يذكره في هذا الكتاب فكأنه رأى إدراجها في فصل الفقد تأمل بانصاف ثم إن جعلنا الجراحة داخلية في أنواع المرض كما يقتضيه سياق المصنف هنا فيكون المذكور من الأسباب خمسة أشياء فقط فتأمل * (تنبيهه) *

آخر ذكر أصحابنا في المرض المبيح هو الذي يخاف منه اشتداد المرض أو بقاء البرء باستعمال الماء كالمحموم وذى الجدري أو تحركه كالباطون ومشتكى العرق المدنى وفي البرد الذي يخاف منه بغلبة الظن التلف لبعض أعضائه أو المرض إذا كان خارج العمران ولو القرى التي يوجد بها الماء المسخن أو ما يسخن به وإذا عدم الماء المسخن أو ما يسخن به في المصر فهي كالبرية وذكرنا في جملة الأسباب المبيحة الاحتياج إلى الماء لعجن لانه من الأمور الضرورية لا يطبخ مرق ومنها فقد آلة الاستقاء لتحقق العجز فصار وجود البئر كعدمها * (تنبيهه) *

آخر الماء الموضوع في الخواشي في الطلوات لا يمنع التيمم لانه لم يوضع الا للشرب وعن الامام أبي بكر البخاري يجوز التوضؤ منه قال والموضوع للتوضؤ لا يباح منه

الشرب* (تنبيه)* آخر العاجز عن استعمال الماء بنفسه ولا يجد من يوضئه يتيم اتفاقا وان وجد
معينا لا اتفاقا كافي المحيط و يروي عن أبي حنيفة جواز التيمم فيما اذا وجد غير خادم لو استعان به
أعانه لكنه خلاف ظاهر المذهب وأصل الخلاف في أن القدرة بالغير لا تعد قدرة عنده وعند صاحبيه
ثبت القدرة بالغير واختار حسام الدين الشهيد قواهما ومن جملة الأسباب المبيحة خوفا فوت صلاة
جنازة ولو جنباً ولو ولي الميت كافي ظاهر الرواية وصححه السرخسي أو خوفا فوت صلاة عيد ولو بناء
فيهما وفيه خلاف للشافعي رضي الله عنه ثم قال المصنف بعد ذكر الأسباب (فينبغي أن يصبر حتى يدخل
عليه وقت الفريضة) وهذا بناء على أنه لا يتيمم أصلاً قبل دخول وقتها وفيه خلاف لأبي حنيفة فلو تيمم
لفريضة قبل دخول وقتها لم يصح للفرض وهل يصح للفصل حكى المتولي فيه وجهين وظاهر المذهب
لا ولا يتقدم التيمم للمؤداة على وقتها لا يتقدم للغائبة على وقتها (ثم يقصد صعيداً طيباً) قلت أشار
المصنف بقوله إلى أن القصد إلى الصعيد ركن من أركان التيمم السبعة ودليله قوله تعالى فتيمموا صعيداً
طيباً فامسحوا بآثاره بالتيمم والمسح والتيمم هو القصد فلو وقف في مهب الريح فسفت عليه التراب فامر
اليد عليه نظراً أن وقف غيرناو ثم لما حصل التراب عليه فوى التيمم لم يصح تيممه وان وقف قاصداً بوقوفه
التيمم حتى أصابه التراب فمسح بيده فظاهر نص الشافعي رضي الله عنه وقول أكثر الأصحاب أنه لا يصح
تيممه لانه لم يقصد التراب وإنما التراب أتاه وعن أبي حاتم المروزي أنه يصح كمالو جلس للوضوء تحت
الميزاب أو جرز للمطر وذكره صاحب التقريب وبه قال الحلبي والقاضي أبو الطيب وحكاه ابن كج
عن نص الشافعي رضي الله عنه وأما الصعيد ففي المصباح هو وجه الأرض تراباً كان أو غيره وقال الزجاج
لا أعلم اختلافاً بين أهل اللغة في ذلك ويقال الصعيد في كلام العرب ينطلق على وجوه على وجه التراب
الذي على وجه الأرض وعلى وجه الأرض وعلى الطريق قال الأزهرى ومذهب أكثر العلماء أن
الصعيد في الآية هو التراب الطاهر الذي على وجه الأرض أو خرج من باطنها اه والطاهر اسم للمنبت
والحلال والطاهر وألبق المعاني به الطاهر لانه شرع للتطهير أو هو مراد اذ الطهارة شرط اجتماعاً فلم
يبق غيره مراد الان المشترك لا عموم له ولكن سياق المصنف يشعر بأن المراد من الصعيد هنا وجه الأرض
فانه قال (عليه تراب) فلا يصح التيمم إلا به وبه قال أبو يوسف وأحمد فلا يكفي ضرب اليد على حجر صلد
لا غبار عليه خلافاً لأبي حنيفة ومحمد حيث قال لا يجوز بكل ما هو من جنس الأرض كالتراب والرمل والحجر
الأمس والزرنج والسكحل ولا يشترط أن يكون على الحجر المضروب عليه غبار ولما لك حيث يقول بمثل
قولهما وزاد فجوز بكل متصل بالأرض أيضاً كالأشجار والزرع قلت التيمم بالنباتات الأرضية قيد جواز
التيمم به الخرشبي في شرح المختصر بثلاثة شروط ورجمه شيخنا الرحوم على بن أحمد بن مكرم الصعيدى
في حاشيته وعبد أبي حنيفة كل شيء يصير ماداً أو يلين بالأحراق لا يجوز به التيمم والاجاز وهو ضابط
صحيح قال الرافعي ثم اسم التراب لا يختص ببعض الألوان والأنواع فيدخل فيه الأصفر والأسود
والأحمر والأرمي والحراساني والسخ وهو الذي لا يثبت دون الذي يعلوه ملح فان الملح ليس هو بتراب
والبطحاء وهو التراب الذي في مسيل الماء وكل ذلك يقع عليه اسم التراب وما روى عن الشافعي في بيان
ما لا يتيمم به ولا السبخ ولا البطحاء فليس ذلك اختلاف قول منه باتفاق الأصحاب وإنما أراد ما اذا كانا
صلبين لا غبار عليهما فلهما اذا كالحجر الصلد وأغرب أبو عبد الله الحناطى في جواز التيمم بالذرة
النورة والزرنج قولين وكذا في الأحجار المدقونة والقوارير المسحوقة وأما الرمل فقد حكى عن نصه في
القديم والاملاء جواز التيمم به وعن الام المنع والنصان محمولان على حالتين ان كان خشناً لا يرتفع منه
غبار وهو المراد بالمنع فان ارتفع جاز وهو المراد بالجواز ثم المعتبر في أوصاف التراب ما أشار اليه المصنف
بقوله (طاهر خالص) اما كونه طاهراً فلا بد منه فلا يجوز التيمم بالتراب النجس وهو الذي أصابه مائع

فينبغي أن يصبر حتى يدخل
عليه وقت الفريضة ثم
يقصد صعيداً طيباً عليه
تراب طاهر خالص

نجس أما إذا اختلط به جامد نجس كإجزاء الروث فلا تؤثر في أحزائه النجاسة لكن لا يجوز التيمم به أيضا ولو تيمم بتراب المقابر ففي جوازه قول يقابل الأصل والغالب والظاهر وأما كونه خالصا فيخرج عنه المشوب بالزعفران والدقيق ونحوهما فإن كان الخليط كثيرا لم يجز وإن كان قليلا فوجهان عن أبي إسحق وصاحب التقرير أنه لا يضر وزاد المصنف في الوجهين وصفا ثالثا وهو أن يكون مطلقا احترازا عن المستعمل وقد نظريه الرافعي وأطال الكلام في حكم التراب المستعمل فراجع فيه وقول المصنف (لن بحيث يشور) أي يرتفع (منه الغبار) هذا وصف رابع للتراب ولم يذكره في الوجهين (ويضرب عليه كفيه) وصورة الضرب غير معينة بل لو كان التراب ناعما فوضع اليد عليه وعلق الغبار به كفي حالة كونه (ضامنا بين أصابعه) غير مفرق قال الرافعي يمكن أن يراد به أن لا يجوز التفريق ذهبا إلى ما صار إليه القفال ومن وافقه لكنه لم يرد ذلك لأنه روى كلام القفال في الوسيط واستبعده وإنما أراد أنه لا يجب التفريق أو أنه لا يستحب أو أنه يستحب أن لا يفرج والله أعلم وسيأتي الكلام عليه قريبا (وي مسح بهما جميع وجهه مرة واحدة) مبتدئا بأعلاه (وينوي عنده استباحة الصلاة) وهو الركن الرابع من أركان التيمم السبعة والنية واجبة في التيمم وهي عند أصحابنا شرط لصحة التيمم قالوا إن التراب ملوث بذاته وليس بمطهر بالأصالة وإنما يصير مطهرا بنية قربة مخصوصة فلذا كانت النية فرضا فيه بخلاف الوضوء لأن الماء خلق مطهرا فإذا أصاب المحل طهره وقد يفارق الخلف الأصل وحقيقتها عقد القلب على إيجاد الفعل جزما ووقتها عند ضرب يده على ما تيمم به أو عند مسح أعضاء بتراب أصابعه أو قيد العندية في كلام المصنف يؤذن بنفي جواز القبلية والبعدية ولكن اختلف في كون الضرب ركنا أو شرط فن قال ركن كما هو مذهب المصنف فإذا نوى بعد الضرب لم يعتبر النية بعده ومن جعله شرطا اعتبر بها بعده وشروط صحة النية ثلاثة الإسلام والتمييز والعلم بما ينويه ولما كانت النية في التيمم مفتقرة إلى شرط خاص بها بينه المصنف بقوله استباحة الصلاة قال الرافعي وهل يجوز التيمم بنية رفع الحدث فيه وجهان أحدهما نعم لأن قصد رفع الحدث يتضمن قصد الاستباحة ويحكى هذا الوجه عن ابن سريج وجعله ابن خيران قولاً للشافعي رضي الله عنه قلت وهذا ضعيف لأن الحدث لا يتبعض والله أعلم وأصحهما وهو المذكور في الوجيز أنه لا يجوز لأن التراب لا يرفع الحدث وإذا تيمم بنية استباحة الصلاة فله أربعة أحوال أحدها أن يقصد نوعها النفل والفرض فيصح تيممه لأنه تعرض لمقصود التيمم وهل يشترط تعيين الفريضة بصفاتها أو يكفي بنية مطلق الفريضة فيه وجهان أحدهما يشترط ويرى ذلك عن أبي إسحق وابن أبي هريرة وبه قال أبو القاسم الضميري واختاره الشيخ أبو علي وأصحهما عند أكثرين أنه لا يشترط وعلى هذا إذا أطلق صلى الله عليه وسلم فريضة شاء ولو عين واحدة جاز أن يصلي غيرها الحالة الثانية أن ينوي الفريضة ولا تخاطره النافلة فإذا استباح الفريضة بهذا التيمم فهل له أن يتنفل به قبل فعل الفريضة فيه قولان أصحهما نعم والثاني لا وبه قال مالك وهل يتنفل بعد الفريضة فيه طريقان أصحهما القطع بأنه يتنفل وهو اختيار القفال فإذا خرج وقت الفريضة فهل يجوز له أن يتنفل بذلك التيمم فيه وجهان أظهرهما نعم وقال إمام الحرمين استباحة الفريضة لازمة في التيمم وإن لم يجب التعيين فإذا عين وأخطأ لم يصح الحالة الثالثة أن ينوي النفل ولا يخطر له الفرض فهل يباح له الفرض بهذا التيمم فيه قولان أصحهما لا وعن أبي الحسين بن القطان أنه لا يختلف القول في أنه لا يباح الفرض به وإن قلنا لا يباح الفريضة ففي النافلة وجهان أصحهما أنه يباح والقائل بعدم الإباحة يقول إن هذا التيمم لا يصح أصلا ولو نوى بتيممه حل المصحف أو سجود التلاوة أو الشكر أو نوى الجنب الاعتكاف وقراءة القرآن فهو كمن نوى بتيممه صلاة النفل في جواز الفريضة به قولان وإذا منعنا ففي جواز ما نواه وجهان ولو تيمم لصلاة الجنائزة فهو كمن نوى لصلاة النفل على أظهر الوجهين ولو نوى الحائض استباحة الوطء صح تيممها على أصح

لن بحيث يشور منه غبار
ويضرب عليه كفيه
ضامنا بين أصابعه ويمسح
بهما جميع وجهه مرة
واحدة وينوي عند ذلك
استباحة الصلاة

الوجهين الحالة الرابعة أن يقصد نفس الصلاة من غير تعرض للفرض والنفل ففيه وجهان أحدهما أنه كالنوى الفرض والنفل جميعا وهذا هو الذي يفهم من سياق المصنف في هذا الكتاب وصرح به في الوجيز فقال أو استباحة الصلاة مطلقا فيكفيه وهو قياس قول الحلبي فيما حكاه أبو الحسن العبادي وقطع به امام الحرمين لأن الصلاة اسم جنس تتناول الفرض والنفل جميعا فأشبهه كما لو تعرض لهما في نيته والثاني كالنوى النفل وحده لأن الفرض يحتاج إلى تخصيصه بالنية وهذا الوجه أظهر ولم يذكر أصحابنا العراقيون غيره وهو المنقول عن القفال فهذا تمام الاحوال الاربعة وهي مذكورة في الوجيز ولونوى فريضة التيمم أو إقامة التيمم المفروض ففيه وجهان أحدهما أنه لا يصح لأن التيمم ليس مقصودا في نفسه بخلاف الوضوء وقال النووي في الروضة قلت ولونوى التيمم وحده لم يصح قطعاً ذكره الماوردي ولونوى التيمم بنية استباحة الصلاة طائفاً إن حدثه أصغر فكان أكبر أو عكسه صح قطعاً ولو تعمّد ذلك لم يصح في الأصح ذكره المتولي قلت وفي عبارات أصحابنا ويشترط لصحة نية التيمم للصلاة أحد ثلاثة أشياء أما نية الطهارة من الحدث أو الجنابة ولا يشترط التعيين بينهما في الصحيح أو استباحة الصلاة أو نية عبادة مقصودة لا تصح بدون طهارة فيكون المنوى صلاة أو جزءاً للصلاة في حد ذاته كقوله نويت التيمم للصلاة أو لصلاة الجنابة أو سجدة التلاوة أو لقراءة القرآن وهو جنب أو نوته لقراءة القرآن بعد انقطاع حيضها ونفاسها فإن كلا منها قرينة مقصودة بذاتها متوقفة على الطهارة فلا يصلي به إذا نوى التيمم فقط من غير ملاحظة كونها للصلاة ونحوها أو نواه لقراءة القرآن ولم يكن جنباً فإذا نوى المحدث التيمم للقراءة لا يصلي به وكذا الجنب إذا تيمم أس المصحف أو دخول المسجد لا تصح به الصلاة في الصحيح وكذا الوتيمم لتعليم الغير لا تجوز به الصلاة في الأصح وكذا الوتيمم للإسلام خلافاً لابن يوسف في الأخير فإنه قال يصح صلاته بتيممه لأنه نوى بدخوله في الإسلام قرينة مقصودة تصح منه في الحال ولم يعتبره أبو حنيفة ومحمد وهو الأصح ولونوى التيمم لسجدة الشكر لا يصلي به خلافاً لمحمد واعتبار مجرد نية التيمم يفهم من سياق النوادر ومن رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والله أعلم ثم أشار المصنف إلى الركن الخامس من أركان التيمم السبعة بقوله (ولا يتكاف إصال الغبار إلى ماتحت الشعور) أي منابتها إذا يلزمه ذلك (خف) ذلك (أو كفف) عاماً كان أو نادراً كالحية المرأة وذلك لعسر إصال الغبار إليها وهل يجب مسح ظاهر المسترسل من اللحية الخارج عن حد الوجه فيه قولان كما في الوضوء (و) لكن (يجتهد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار) خلافاً لابن حنيفة حيث قال يجوز أن يترك من ظاهر الوجه دون الربع حكاة الصيدلاني الشافعي وعن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه إذا مسح أكثر وجهه أجزاء قلت الرواية المذكورة عن الحسن بن زياد نصها يكفي مسح أكثر الوجه واليدين إقامة له مقام الكل دفعاً للخرج وصححت وعلى هذه لا يجب تحليل الأصابع وترع الخاتم والسوار قال شمس الأئمة الحلواني ينبغي أن تحفظ هذه الرواية جداً لكثرة البلوى فيه كما في فتاوى التاتارخانية وظاهر الرواية المفتى به استيعاب المحلل بالمسح على الصحيح الحاقه بأصله لعدم جواز مخالفتيه مهما أمكن فيلزمه نزع خاتمه وتحليل أصابعه ومسح ماتحت حاجبيه وهو ما فوق عينيه وجميع ظاهر بشرة الوجه والشعر على الصحيح وما بين العذار والاذن والله أعلم (ويحصل ذلك بالضربة الواحدة) خلافاً لمن قال لا يتأتى بها ثم عله بقوله (فإن عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين) في الغالب فإذا فعل ما ذكرنا فقد حصل المسح (ويكفي في الاستيعاب غالب الظن) دفعاً للوسوسة وغلبة الظن معتبرة في الأحكام الشرعية (ثم ينزع) الرجل (خاتمه) إن كان ضيقاً أو واسعاً وكذا المرأة تنزع سوارها (ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه) بخلاف الأولى قال الرافعي وهل يفرق أصابعه في الضربتين أم في الثانية نعم وأم في الأولى فقد روى المزني التفريق أيضاً واختلاف الأصحاب فغلطه قوم منهم القفال وقالوا لا يفرق في الضربة الأولى لأنها المسح

ولا يتكاف إصال الغبار إلى ماتحت الشعور خفت أو كثفت ويجهتد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار ويحصل ذلك بالضربة الواحدة فإن عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين ويكفي في الاستيعاب غالب الظن ينزع خاتمه ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه

الوجه ولا يمسح الوجه بما بين الأصابع وما لم يمسح الوجه لا يدخل وقت مسح اليدين حتى يقدر الاحتساب به عن اليدين فلا فائدة في التطريق أما في الضربة الثانية فقد دخل وقت مسح اليدين فتفرق حتى يستغنى عن اتصال التراب اليها على الكف وصوبه آخرون فقالوا فائدته زيادة تأثير الضرب في إثارة الغبار لاختلاف موقع الأصابع إذا كانت مفرقة وهذا أصح ثم القائلون بالاول اختلافوا في أنه هل يجوز أن يفرق في الضربة الاولى فقال الاكثرون نعم اذ ليس فيه الحصول تراب غير مستعمل بين أصابعه فان لم يفرق في الضربة الثانية كفاه ذلك التراب لهما وان فرق حصل فوقه تراب آخر غير مستعمل بين أصابعه فيقع المجموع عن الفرض وقال الاقلون منهم القفال لا يجوز ذلك ولا يصح تيممه لو فعل لان فرض ما بين الأصابع لا يتأدى بالضربة الاولى لوجوب الترتيب وحصول ذلك الغبار يمنع وصول الثاني ولو وقع بالمحل ومن قال بالاول قال الغبار الاول لا يمنع وصول الثاني ولا يمنع الوصول للمعتبر ثم اذا فرق في الضربتين وجوزنا ذلك أو فرق في الضربة الثانية وحدها فيستحب تخليل الأصابع بعد مسح اليدين احتياطا ولو لم يفرق فيهما أو فرق في الاولى وحدها وجب التخليل آخر لان ما وصل اليه قبل مسح الوجه غير معتد به ثم مسح بعد ذلك احدي الراحتين بالآخرى وهو واجب أو مستحب فيه قولان واقدار الواجب اتصال التراب الى الوجه واليدين كيفما كان ولا يشترط أن يكون المسح باليد بل لمسح وجهه بخرقه أو خشبة عليها غبار جاز ولا يشترط الامرار على أصح الوجهين ولان لا يرفع عن العضو الممسوح حتى يستوعبه في أصح الوجهين ثم قول المصنف ثم ينزع خاتمه فيه اشعار بانه لا ينزع في الاولى وهكذا هو في الوجهين ونصه في ضرب ضربة واحدة لوجهه ولا ينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه على انه يوجد في بعض نسخ الوجيز وينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه فعلى الاول المراد انه لا يجب نزع الخاتم لان المقصود من الضربة الاولى مسح الوجه دون اليدين وغايته مسح بعض الوجه على الخاتم وليس المراد انه لا يجوز النزاع فانه لا صائر اليه ولا وجه له بل يستحب النزاع ليكون مسح جميع الوجه باليد اتباعا للسنة وقال النووي في الروضة قلت وأما الضربة الثانية فيجب نزعه فيها ولا يكفي تحريكه بخلاف الوضوء لان التراب لا يدخل تحته ذكره صاحب العدة وغيره اهـ (ثم يلصق ظهور أصابع يده اليمنى ببطون أصابع يده اليسرى بحيث لا يجاوز أطراف الأنامل من احدي الجهتين عرض المسبحة من الاخرى ثم يمر يده اليسرى من حيث وضعها على ظاهر ساعده اليمنى الى المرفق ثم يقلب بطن كفه اليسرى على باطن ساعده اليمنى ويمر بها الى الكوع ويمر باطن ابهامه اليسرى على باطن ابهامه اليمنى ثم يفعل ظاهر ابهامه اليمنى ثم يفعل باليسرى كذلك

ثم يلصق ظهور أصابع يده
اليمنى ببطون أصابع يده
اليسرى بحيث لا يجاوز
أطراف الأنامل من احدي
الجهتين عرض المسبحة من
الاخرى ثم يمر يده اليسرى
من حيث وضعها على ظاهر
ساعده اليمنى الى المرفق ثم
يقطب بطن كفه اليسرى
على باطن ساعده اليمنى
ويمر بها الى الكوع ويمر
باطن ابهامه اليسرى على
باطن ابهامه اليمنى ثم يفعل
باليسرى كذلك

الكيفية محبوبية على المشهور وقد زعم بعضهم انها منقولة من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقال الصيدلاني
 انها غير واجبة ولا سنة وهي قضية كلام أكثر الشارحين للمختصر وقالوا انما ذكر الشافعي هذه الكيفية
 راداعلى مالك حيث قال بالضربة الواحدة لا يتأتى المسح الى المرفقين وهذا يشعر بانها غير محبوبية ولا
 مقصودة في نفسها (ثم مسح) بعد ذلك (كفيه) أى احدى راحتيه على الاخرى وهل هو واجب أو
 مستحب فيه خلاف مبنى على أن الكفين هل يتأدى بضربهما على التراب أم لا وفيه وجهان منهم من قال
 لانه لو تأدى فرضهما حينئذ لما صلح الغبار الحاصل عليهما بالموضع آخر لانه يصير بالانفصال عنه مستعملا
 ومنهم من قال وهو الاصح نعم لانه وصل الطهور الى محل الطهارة بعد النية ودخول وقت طهارة ذلك المحل
 فعلى هذا المسح آخر مستحب وعلى الاول هو واجب (ويخلل بين أصابعه) بعد مسح اليدين على الهيئة
 المذكورة احتياطا وذلك اذا فرق في الضربة الثانية واذا فرق في الاولى وحدها وجب التخليل آخر كما
 تقدم قريبا (وغرض هذا التكليف يحصل بالاستيعاب الى المرفقين بضربة واحدة) كما هو مذهب
 الشافعي وأبي حنيفة (فان عسر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة) قال الرافعي قد ذكر
 لفظ الضربتين في الاخبار فرى طائفة من الاصحاب على الظاهر وقالوا لا يجوز أن لا ينقص منها ويجوز أن
 يزيد فانه قد لا يتأتى الاستيعاب له بالضربتين وقال آخرون الواجب اصال التراب الى الوجه واليدين
 سواء كان بضربة أو أكثر وهذا أصح نعم يستحب أن لا يزيد ولا ينقص وحكى القاضي ابن كجب عن بعض
 أصحابنا انه يستحب أن يضرب بضربة للوجه وأخرى لليد اليمنى وأخرى لليسرى والمشهور الاول وقال
 النووي في الروضة قلت الاصح وجوب الضربتين نص عليه وقطع به العراقيون في جماعة من الخراسانيين
 والله أعلم اهـ وقول المصنف الى المرفقين نص على قول الشافعي في الجديد وقال أبو اسحق وهذا هو المذهب
 وقال أبو حامد الاسفرايني هذا هو المنصوص عليه قديما وجديدا كذهب أبي حنيفة وقال مالك في احدى
 روايتيه وأحمد قدره بضربة للوجه ولا كففين يكون بطون أصابعه لوجهه و بطون راحته لكفيه قال
 يحيى بن محمد هذا أنسب لحال المسافر لضيق أثوابه التي يجد المشقة في اخراج ذراعيه من كفيه غالبا
 وقال الاوزاعي والاعمش الى الرسغين وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة ويروى عن ابن عباس وقال الزبير الى
 الاباط وحديث عماره رد بذلك كله رواه الطحاوي وغيره (فاذا صلى به الفرض فله أن يتنفل به كيف
 يشاء) اتفاقا (فان جمع بين فرضين فينبغي أن يعيد التيمم الثانية وهكذا يفرد كل فريضة بتيمم والله أعلم)
 قال الرافعي لا يؤدي بالتيمم الواحد مما يتوقف على الطهارة الا فريضة واحدة خلافا لابي حنيفة حيث قال
 يؤدي به ما شاء وكذلك قال أحمد في احدى روايتيه ولا فرق في المكتوبة بين الغائبة والمؤداة وأغرب أبو
 عبد الله الخنطاطي في ذكر وجهه انه يجوز الجمع بين الفوائت وبين الغائبة والمؤداة ويجوز أن يجمع التيمم
 بين الفريضة ونوافل لان النوافل مما لا يمكن المنع عنها في تجديد التيمم لكل واحدة منها حرج عظيم قلت
 وقال أصحابنا مع قولهم بانه يؤدي بالتيمم الواحد ما شاء من الفرائض ان الاولى اعادته لكل فرض خروجا
 من الخلاف فيه والله أعلم * (تنبيه) * ذكر المصنف في الوجيز للتيمم سبعة أركان الاول التراب الثاني
 القصد الى الصعيد الثالث نقل التراب المسح به الى العضو الرابع نية استباحة الصلاة والخامس
 استيعاب الوجه بالمسح السادس مسح اليدين الى المرفقين السابع الترتيب وقال جماعة من الاصحاب
 أركان التيمم وفروضة خمسة وحذفوا الركن الاول والثاني وهو أولى أما الركن الاول فلانه ما ساقه الا
 لكلام على التراب المتيمم به ولو حسن عد التراب ركني التيمم لحسن عد الماء ركني الوضوء والغسل وأما
 الركن الثاني فلان القصد داخل في النقل وحذف بعضهم النقل أيضا واقتصر واعلى أربعة والا كثرون
 عدوه ركنًا وزاد بعضهم في الاركان طلب التراب وليس ذلك من نفس التيمم فان المريض يتيمم كما مسافر
 والطلب مخصوص بالمسافر ويختص به بعض التيممين لا يكون من نفس مطلق التيمم قلت وعند أصحابنا

ثم مسح كفيه ويخلل بين
 أصابعه وغرض هذا
 التكليف تحصيل الاستيعاب
 الى المرفقين بضربة واحدة
 فان عسر عليه ذلك فلا بأس
 بأن يستوعب بضربتين
 وزيادة واذا صلى به الفرض
 فله أن يتنفل كيف شاء
 فان جمع بين فرضين
 فينبغي أن يعيد التيمم الثانية
 وهكذا يفرد كل فريضة
 بتيمم والله أعلم

* (القسم الثالث في

النظافة والتنظيف عن الفضلات الظاهرة وهي (نوعان أو ساخ وأجزاء) * (النوع الأول الأوساخ والرطوبات المترسبة وهي ثمانية) * الأول ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن والقمل والتنظيف عنه مستحب بالغسل والترجيل والتدهين إزالة للشعث عنه وكان صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر ويرجله غباويا مر به ويقول عليه السلام ادهنوا غباويا قال عليه الصلاة والسلام من كان له شعرة فليكرمهها أي ليصنها عن الأوساخ ودخل عليه رجل نثر الرأس أشعث اللحية فقال أما كان لهذا دهن يسكن به شعره ثم قال يدخل أحدكم كأنه شيطان * الثاني ما يجتمع من الوسخ في معاطف الأذن والمسح بزيت ما يظهر منه وما يجتمع في قعر الصماخ فينبغي أن ينظف برفق عند الخروج من الحمام فإن كثرة ذلك ربما تضر بالسمع * الثالث ما يجتمع في داخل الأنف من الرطوبات المنعقدة الملتصقة بجوانبه ويزيلها بالاستنشاق والاستنثار

هكذا بالنسخ بأعقاب السادس الثامن واسقاط السابع تأمل اه مصححه

شروط صحة التيمم ثمانية الأول النية والثاني العذر المبيح للتيمم والثالث أن يكون بظاهر من جنس الأرض والرابع استيعاب المحل بالمسح والخامس أن يمسح بجميع اليد أو بكثيرها والسادس أن يكون بضربتين ٧ والثامن زوال ما يمنع المسح على البشرة كشحم وشحم واختلاف في الموالاة والترتيب فقال أبو حنيفة هما ستان وقال مالك تجب الموالاة دون الترتيب وقال الشافعي يجب الترتيب فولا واحدا كما سبق وعنه في الموالاة قولان جديدهما أنه ليست واجبة وكلها مسنونة وقال أحمد يجب الترتيب رواية واحدة وعنه في الموالاة روايتان أحدهما هي واجبة والاخرى مسنونة

* (القسم الثالث من النظافة) *

لما فرغ من بيان طهارة الخبث وطهارة الحدث شرع في بيان طهارة الفضلات فقال هو (التنظيف عن الفضلات الطاهرة وهي) أي الفضلات (نوعان أو ساخ) تطرا من خارج (وأجزاء) من نفس البدن (النوع الأول الأوساخ) جمع وسخ وهو ما يتعلق بالشوب والبز من قلة التعهد (و) يلحق بها (الرطوبات المترسبة) وهي النداءات التي ترشح من الجسد فتارة تلتصق به وتارة تنعقد فيكون لها حرم (وهي ثمانية الأول ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن) محركة الوسخ وظاهر سياق أهل اللغة أنهم مترادفان وقيل الدرن خاص بما تولد من البدن بخلاف الوسخ فإنه أعم من ذلك (والقمل) يفترس فسكون معروف ويتولد من الأعراق إذا لم تتعهد بالغسل (فالتنظيف عنه مستحب بالغسل) بالماء وحده أو مع نحو صابون وخطمي ونحوهما (والترجيل) وهو التمشيط (والدهين) أي استعمال الدهن (إزالة للشعث) وهو انتشار الشعر وتغيره وتلبده لقلة تعهده بالدهن والتسريح (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر) بتشديد الدال (ويرجله) أي يسرحه (غبا) أي يفعلها وقتما يتركه وقتما أصل الغبور ودال الماء يوما وتركه يوما ثم استعمل في المعنى المذكور (ويأمر به ويقول ادهنوا غبا) وأخرج الترمذي في الشمائل بأسناد ضعيف من حديث أنس كان يكثر دهن رأسه وتسريح لحيته وفيه أيضا بأسناد حسن من حديث صحابي لم يسم رفعه كان يترجل غبا وأما قوله ادهنوا غبا فقال ابن الصلاح لم أجده أصلا وقال النووي غير معروف وعند أبي داود والترمذي والنسائي من حديث عبد الله بن مغفل النهي عن الترجل الا غبا بأسناد صحيح قاله العراقي قال ابن حجر في شرح الشمائل وانما نهى عن الترجل الا غبا لان ادمانه يشعر بمزيد الامعان في الزينة والترفة وذلك انما يليق بالنساء لانه ينافي شهامة الرجال (وقال صلى الله عليه وسلم من كانت له شعرة فليكرمه أي ليصنها) أي ليحفظها (عن الأوساخ) وأخرج أبو داود من حديث أبي هريرة بلفظ من كان له شعر فليكرمه وليس اسناده بالقوى (ودخل عليه) صلى الله عليه وسلم (رجل نثر الرأس) منتشر شعره (أشعث اللحية) أي متلبدها (فقال صلى الله عليه وسلم أما كان لهذا دهن يسكن به شعره ثم قال صلى الله عليه وسلم لم يدخل أحدكم كأنه شيطان) قال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي وابن حبان من حديث جابر بأسناد جيد اه جعله شيطانا في كمال بشاعته وشناعة هيئته ومن عادة العرب كل شيء رأوه مستشعرا شبهوه بالشیطان (الثاني ما يجتمع من الوسخ في معاطف الأذن) أي ما يلتوى منها (والمسح) بالماء في الوضوء (يزيل ما يظهر منه) وقد تقدم في الوضوء (و) أما (ما يجتمع في قعر) أي داخل (الصماخ) وهو ثقب الأذن (فينبغي أن ينظف برفق) وتؤدة وسكون (عند الخروج من الحمام) لانه يلين اذ ذاك فيسهل خروجه وذلك بطرف الحلال (فان كثرة ذلك) الوسخ في ذلك الموضع (ربما يضر بالسمع) أي يحجبه ولذا أمرنا بتنظيفه (الثالث ما يجتمع داخل الأنف) في جوانبها (من الرطوبات المنعقدة) النازلة من الدماغ (الملتصقة بجوانبها) كالقشور الرقيقة خصوصا من تعود بسقوط شيء من المنشوقات فانها تبقى غالبا في الأنف بقايا مع ما ينزل من الرطوبات البلغمية من حرارة التنشق فيلتصق ويجمد (ويزيلها الاستنشاق) وهو جذب الماء إلى الأنف بقوة النفس (والاستنثار) وهو نثر الماء المذكور

من الانف بقوة النفس وان احتاج الامر الى ادخال اصبع لتنقية ما فيها فلا بأس (الرابع ما يجتمع على
الاسنان وأطراف اللسان) من عین وشمال (من القلم) وهو محرك الصغرة والخضرة (ويزيله السؤال)
أى فعله طولا وعرضا على الاسنان وعلى اللسان (و) كذلك (المضمضة) فانها بعد السؤال لا تبقى شيئا من
التغيرات (وقد ذكرناهما) في الوضوء (الخامس ما يجتمع في اللحية من الوسخ والقمل اذا لم يتعهد
بدهن أو تسريح فيتلبذ بعضها على بعض) (ويستحب ازالة ذلك بالغسل) بالماء (والتسريح بالمشط) فان
كان ذلك بعد الوضوء فحسن (وفي الخبر المشهور انه صلى الله عليه وسلم كان لا يفارقه المشط والمدرى في
سفر ولا حضر) قال العراقي أخرج ابن طاهر في كتاب صنعة التصوف من حديث أبي سعيد كان لا يفارق
مصلاه سواكه ومشطه ورواه الطبراني في الاوسط من حديث عائشة واسنادهما ضعيف وسبأ في
آداب السفر مطولا اهـ قت قال الحافظ ابن حجر حديث عائشة عند الخطيب في الكفاية من الوجه الذي
أخبر به الطبراني وفيه المشط والمدرى وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله والمدرى والمرأة قلت وعند
العقيلي من حديث عائشة كان لا يفارقه في الحضر ولا في السفر خمس المرأة والمكحلة والمشط والمدرى وفي
اسناده يعقوب بن الوليد الازدي قال في الميزان كذبه أبو حاتم ويحيى وحرق أحمد حديثه وقال كان يضع
الحديث ورواه الخرائطي من حديث أم سعد الانصارية وسنده ضعيف أيضا وأعله ابن الجوزي من جميع
طرقه قال المصنف (وهي سنة العرب) أى هذه الاشياء مما يحافظون على ملازمتهما سفر او حضرا وكان النبي
يفعل ذلك والمدرى كمنبر القرن الذي يحلبه الرأس يقال أدري رأسه اذا حكه به ويعنى بقوله المشهور رأى
المستفيض على أسنة الناس لا المعنى الاصطلاحي (وفي خبر غريب انه صلى الله عليه وسلم كان يسرح
لحيته في اليوم مرتين) وفي بعض النسخ في كل يوم مرتين لم يرد الحديث بهذا اللفظ ومعناه في حديث
أنس المتقدم بذكره عند الترمذي في الشمائل كان يكثر تسريح لحيته والخطيب في الجامع من حديث
الحكم مرسله كان يسرح لحيته بالمشط ولما كان ظاهره بضادا سابق كان يترجل غبا جعله غريبا ولم
يرد منه المعنى الاصطلاحي بدليل قوله فيما بعد وفي حديث أغرب منه (وكان صلى الله عليه وسلم كثر
اللحية) أخرجه الترمذي في الشمائل من حديث هناد بن أبي هالة وأبو نعيم في الدلائل من حديث علي
وأصله عند الترمذي ومعنى كثر اللحية أى عظيمها واجتمعها أو كثيرها في غير طول ولارقوفة (وكذلك
كان أبو بكر) رضى الله عنه كما ذكر في حياته الشريفة (وكان عثمان) رضى الله عنه (طويل اللحية
رقيقها) والطول والرقوفة بياض الكثوثة وكان أهل مصر يشبهون بالحية نعل رجل من اليهود كان
بمصر يعيون عليه بذلك (وكان علي) رضى الله عنه (عريض اللحية) عظيمها (قدملات ما بين منكبيه)
لكثرة شعرها ومع ذلك كان رضى الله عنه قصيرا القامة (وفي حديث أغرب منه) أى أكثر غرابه مما
ذكر (قالت عائشة رضى الله عنها اجتمع قوم) من الادراب (بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم) أى
ينظرون خروجه فخرج اليهم (فرأيت يطلع) أى بوجهه الشريف (في الحب) بالضم وهو وعاء
كالخابية فيها ماء (يسوى من رأسه ولحيته) أى يصلح شعرهما بالتسوية قالت عائشة (فقلت أو تفعل
ذلك يا رسول الله) كأنها تستفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم متعجبة من فعله وما كانت قبل ذلك رآته
يفعل مثل ذلك (فقال نعم ان الله يحب من عبده أن يتجمل لاخوانه) أى يريهم اثر جمال الله (اذا خرج
اليهم) قال العراقي أخرجه ابن عدى في الكامل وقال حديث منكر اهـ وكأنه صلى الله عليه وسلم كان
مستجلا في الخروج اليهم ولذا لم يلتفت الى المرأة ينظر فيها وجهه الشريف وتظهر في الحب لعفاء مائه بل
هو يرى أحسن من المرأة ويحكى الوجه كما هو بلونه ولذا اتخذ الملوك ديدنهم في الرؤبة فيه بدلا عن المرأة
(والجاهل) بمعارف العلوم والاسرار الخفية (ربما يظن) بحده (ان ذلك الفعل) منه صلى الله عليه
وسلم (من حيث التزين) أى اظهار الزينة (للناس) أى لبروه من بئنا (قياسا على أخلاق غيره) صلى الله

الرابع ما يجتمع على
الاسنان وطرف اللسان
من القلم فيزيله السؤال
والمضمضة وقد ذكرناهما
الخامس ما يجتمع في اللحية
من الوسخ والقمل اذا لم
يتعهد ويستحب ازالة ذلك
بالغسل والتسريح بالمشط
وفي الخبر المشهور انه صلى
الله عليه وسلم كان لا يفارقه
المشط والمدرى والمرأة في
سفر ولا حضر وهي سنة
العرب وفي خبر غريب
انه صلى الله عليه وسلم كان
يسرح لحيته في اليوم
مرتين وكان صلى الله عليه
وسلم كثر اللحية وكذلك
كان أبو بكر وكان عثمان
طويل اللحية رقيقها
وكان علي عريض اللحية
قدملات ما بين منكبيه
وفي حديث أغرب منه
قالت عائشة رضى الله عنها
اجتمع قوم بباب رسول الله
صلى الله عليه وسلم فخرج
اليهم فرأيت يطلع في
الحب يسوى من رأسه
ولحيته فقلت أو تفعل
ذلك يا رسول الله فقال نعم
ان الله يحب من عبده ان
يتجمل لاخوانه اذا خرج
اليهم والجاهل ربما يظن
ان ذلك من حب التزين
للناس قياسا على أخلاق
غيره

عليه وسلم لعدم تمييزه (وتشبيهه للملائكة) العلويين (بالحدادين) المستفلين (وهيهات) فما بعد ظنه
 (فقد كان صلى الله عليه وسلم مأمورا بالدعوة) أي بدعاء الخلق الى الله تعالى وحيث ثبتت نبوته ثبتت
 دعوته وأخرج أبو يعلى وابن عدى من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفعه بعثت داعيا ومبلغا
 الحديث واسناده ضعيف (وكان من) جملة (وظائفه أن يسعى في تعظيم أمر نفسه في قلوبهم) أي أولئك
 المدعويين (كيلا تزدريه) أي تحتقره (نفوسهم) وتشتمزمنه (و) ان (يحسن صورته) الظاهرة (في
 أعينهم) فيروى على أعلى مراتب الجمال (كيلا تستصغره) أي تستذله (أعينهم) عند وقوع الرؤية عليه
 (فينفرهم ذلك ويتعلق المنافقون بذلك في تنفيرهم) اتباعا لهم لعدم تمكن نور الايمان في قلوبهم - ثم قال
 القاضي عياض في الشفاء الانبياء منزهون عن النقائص في الخلق والخلق سالون من المعاييب ولا يلتفت الى
 ما قاله من لا تحقيق عنده في هذا الباب من أصحاب التاريخ في صفات بعضهم وإضافة بعض العاهات اليهم
 فأنه تعالى قد نزههم عن ذلك ورفعهم عن كل ما هو عيب ونقص مما يغض العيون وينفر القلوب اه وكذا
 ذكر النووي والقرطبي في شرح الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة رفعه كانت بنو اسرائيل يغتسلون
 عراة ينظر بعضهم الى سواة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده الحديث قال العراقي في شرح
 التقریب وقد يقال دل الحديث على سلامته عليه السلام مما نسبوه اليه وأما كونه يجب تنزيهه وتنزيه
 غيره من الانبياء من هذا العيب وغيره فهو مقرر من خارج وفي أخذه من هذا الحديث نظر وذكر
 القرطبي هذا الكلام وقيدته بقوله في أول خلقهم ثم قال ولا يعترض علينا بعمى يعقوب وبابتلاء أيوب
 فان ذلك كان طارئا عليهم بحجة لهم ولا يقتدى بهم من ابتلى ببلاء في حالهم وصبرهم وفي ان ذلك لم يقطعهم
 عن عبادة الله تعالى ثم ان الله تعالى أظهر كرامتهم ومعجزاتهم بأن أعاد يعقوب بصيرا عند وصول قيص يوسف
 له وأزال عن أيوب جذامه وبلاءه عند اغتساله من العين التي أنبع الله له عند ركضه الارض برجله
 فكان ذلك زيادة في معجزاتهم وتمكيننا في كمالهم ومنزلاتهم ثم قال المصنف (وهذا القصد واجب على
 كل عالم) من علماء الآخرة (تصدي لدعوة الخلق الى الله عز وجل) أي قام بدعوتهم الى الله بارشاده
 وتسليكه ونهذيه لنفوسهم وفطمها عن شهواتها الخسيسة وانما قيدت العالم بكونه من علماء الآخرة
 لان علماء الدنيا الذين يصدون تحصيل الحطام يعلمون الناس العلوم الظاهرة ليسوا في مقام الدعوة والارشاد
 فان نفوسهم قد جذبت على الشهوات المذمومة ورسخت فيهم أوصاف الكبر والحقد والغل فهم ومن
 يتبعهم في الظاهر على شفا حرف (وهو أن يراعى من ظاهره ما لا يوجب نفرة الناس عنه) فن ذلك الاقتصاد
 في الملابس والطعام وسائر الأفعال ويدخل في هذا أن لا يقضى بنفسه حوائج السوق من خبز وعجين
 وشراء لحم وغيره مما ينسب الانسان في مثله الى دناعة وقلة مرواة مع ان هذا وأمثاله كان من سيرة
 السلف الصالحين ولكن الآن مما يوجب نفرة الناس عنه وينسب الى بخل ودناعة فينبغي تركه ليسلم من
 أسنة الناس وهذا ظاهر في زماننا ولا ينبغي مثل خبير (والاعتماد في مثل هذه الامور على النية) فان لكل
 امرئ ما نوى (فانها أعمال في أنفسها تنسب الاوصاف من المقصود فالترين) للناس (على هذا القصد)
 الحسن (محبوب) شرعا (وترك الشعث في اللحية) بعدم تسريحها (إظهار الزهد) والتقصيف (وقلة
 المبالاة بالنفس) بعدم مراعاة أحوالها (محذور) فانه انما ترك ذلك لاجل أن يقال انه على قدم السلف
 الصالح ويرى من نفسه ذلك (و) اما (تركه شغلا بما هو أهم منه) من التوجه لتطهير الباطن فانه
 (محبوب) ومن ذلك قيل لداود الطائي لم لا تسرح لحيته قال اني اذا انزعجت أشار بذلك الى أنه مشغول فيما
 هو أهم وقال بشر لود دخل على داخل ففسحت لاجله لظننت اني مشرك وحاصل القول ان هؤلاء السادة
 كانوا مشغولين بتطهير البواطن عن الرذائل متطعين الى ما يقر بهم الى الله تعالى ولم يكونوا مأمورين
 بدعوة الخلق الى الله تعالى ولذا كانوا يخافون في ترزين الظواهر من الوقوع في الشرك الخفي والرياء وأما

وتشبيهها للملائكة
 بالحدادين وهيهات فقد
 كان صلى الله عليه وسلم
 مأمورا بالدعوة وكان من
 وظائفه ان يسعى في تعظيم
 أمر نفسه في قلوبهم كيلا
 تزدريه نفوسهم ويحسن
 صورته في أعينهم كيلا
 تستصغره أعينهم فينفرهم
 ذلك ويتعلق المنافقون
 بذلك في تنفيرهم وهذا القصد
 واجب على كل عالم تصدى
 لدعوة الخلق الى الله عز
 وجل وهو أن يراعى من
 ظاهره ما لا يوجب نفرة
 الناس عنه والاعتماد في
 مثل هذه الامور على النية
 فانها أعمال في أنفسها
 تنسب الاوصاف من
 المقصود فالترين على هذا
 القصد محبوب وترك الشعث
 في اللحية إظهارا للزهد
 وقلة المبالاة بالنفس محذور
 وتركه شغلا بما هو أهم
 منه محبوب

وهذه أحوال باطنة بين العبد وبين الله عز وجل والناقد بصير والتلبس غير راجح عليه بحال وكم من جاهل يتعاطى هذه الأمور التفاتاً إلى الخلق وهو يلبس على نفسه وعلى غيره يزعم أن قصده الخير فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة ويزعمون أن قصدهم ارغام المبتدعة والمجادلين والتقرب إلى الله تعالى به وهذا أمر ينكشف يوم تبلى السرائر ويوم يبعث مافي القبور ويحصل مافي الصدور فعند ذلك تتميز السيكة الخالصة من النهرجة فنعوذ بالله من الخزي يوم العرض الأكبر السادس وسبح البراجم وهي معاطف ظهور الانامل كانت العرب لا تكثر غسل ذلك لئلا يكثر غسل عقيب الطعام فيجتمع في تلك الغضون وسبح فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم السابغ تنظيف الرواجب أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بتنظيفها وهي رؤس الانامل وما تحت الاطراف من الوسخ

المقام المحمدي فقتضاه ما ذكره المصنف له وجه إلى الحق ووجه إلى الخلق فبالوجه الذي إلى الخلق يلزمه مراعاة ما يناسب مقام أهل الظاهر بأن يكون مكملًا لحسن الاوصاف والشمائل لئلا تنفر عنه القلوب وتتبع عنه العيون وبالوجه الذي إلى الحق فانه لا يسعه فيه من مراعاة أحوال الظاهر لاشتغاله بما هو أهم وهذا هو الحق والله أعلم (وهذه) وأمثالها (أحوال باطنة بين العبد وبين الله عز وجل) لا يطالع عليها أحد سواه (والناقد بصير) لا يشذ عن علمه شيء (والتلبس) والنفاق (غير راجح عليه بحال) من الاحوال (وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور التفاتاً إلى الخلق) واطهار الهم (وهو يلبس على نفسه) بالتسويلات (وعلى غيره) بالارهاصات (ويزعم أن قصده الخير) وانه يتشبه بذلك بالسلف وباطنه مع ذلك مغمور بداء الجهل والشيطان مستول على قلبه (فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة) ويطلبون أكملها واذنولها ويكبرون العمائم ويركبون على المراكب النارية وفي منازلهم الحشم والغلمان (ويزعمون أن قصدهم) بذلك (ارغام المبتدعة) ادحاض حجة (المجادلين) من مخالفي مذهبهم لئلا يحتقروهم (والتقرب إلى الله تعالى به) باعتبار انه تعظيم للعلم (و) لعمري (هذا) من جملة تسويلات الشيطان عليهم حيث استولى عليهم بالسكية فأخرجهم عن دائرة المعرفة إلى مهاوى الجهل وأراهم القبيح حسنا وهو امر مستور عن العيون محبوب عن الاحساس لا (ينكشف) الا (يوم تبلى السرائر) وتختن الضمائر (ويوم يبعث في القبور) أي يدحرج ما فيها من الاموات (ويحصل مافي الصدور) من النيات (فعند ذلك تتميز السيكة الخالصة من النهرجة) المغشوش (فنعوذ بالله من الخزي) والفضيحة (يوم العرض الأكبر) على الله عز وجل (السابع وسبح البراجم) أي الوسخ الكائن بها (وهي) أي البراجم (معاطف ظهور الانامل) وفي المصباح هي رؤس السلاميات من ظهر الكف اذا قبض الشخص كفنه نشزت وارتفعت الواحدة برجة مثال بنسدة وقال العرق هي عقد الاصابع التي بظاهر الكف (كانت العرب لا تكثر غسل ذلك) أي لا تعتنى بها (لئلا يكثر غسل اليد عقيب الطعام) لانهم كانوا يمسحون أيادهم بعد الطعام بالخصاء وبأثوابهم كما تقدم (فيجتمع في تلك الغضون) أي الاثناء لاجل حاله (وسبح) ما ويحمد عليها (فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم) وتعاهد بها بالامر واه الحكميم الترمذي في النوادر من حديث عبد الله بن بسر نقوا براجم ولا بن عدي في حديث لانس وأن يتعاهد البراجم اذا توضأ ولمسلم من حديث عائشة عشر من الفطرة وفيه وغسل البراجم قال العراقي في شرح التقریب وفيه استحباب غسل البراجم قال النووي وهي سنة مستقلة ليست مختصة بالوضوء قلت وهو الذي يقتضيه ظاهر سياق المصنف ولكن قال العراقي الظاهر تنظيفها في الوضوء ويدل له حديث أنس المتقدم عند ابن عدي وأن يتعاهد البراجم اذا توضأ فان الوسخ اليها سريع واسناده ضعيف والذي رواه الحكميم من رواية عمر بن بلال قال سمعت عبد الله بن بسر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصوا أطفاؤكم وادفوا أقلامكم ونقوا براجمكم وعمر بن بلال ليس بعروف (السابع تنظيف الرواجب) وهي جمع راجبة وقال كراع واحدها رجة بالزيم وأذكره الأزهرى فقال ولا أدري كيف ذلك فان فعله لا تكسر على فواعل قال في الكفاية هي بطون السلاميات وظهورها وفي القاموس هي مفاصل أصول الاصابع أو بواطن مفاصلها أو قصب الاصابع أو مفاصلها أو ظهورها والسلاميات وما بين البراجم من السلاميات أو المفاصل التي تلي الانامل وقال ابن عدي وما يستحب تعاهده أيضا ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وتسمى الرواجب قاله أبو موسى المديني في ذيل الغريبين (أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به العرب) جاعل ذلك في حديث ابن عباس أخرجه أحمد وسيأتي لفظه للمصنف قريبا وفيه ولا تنقون رواجبكم وتفسير المصنف إياها مخالف لما نقله أئمة اللغة حيث قال (وهي رؤس الانامل) وتقدم عن صاحب الكفاية هي بطون السلاميات وعن أبي موسى المديني هي ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وكذا قوله (وما تحت الاطراف من الوسخ) فان فهمه

بعيد عن معنى الواجب وقد بنى عليه المصنف وعلاه بقوله (لأنها) أي طائفة العرب (كانت لا يحضرها المقراض في كل وقت) فيقصون بها أظايرهم (فتجتمع فيها أوساخ) وكان المناسب كرهذا المعنى عند قص الأظفار فان غسل عقد الأصابع من الباطن والظاهر شي وتنقية الوسخ من تحت الأظفار شي آخر فأمل يظهر لك (فوقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قلم الأظفار وتنف الأبط وحلق العانة أربعين يوما) هو عند مسلم من حديث أنس وقت لنا في قص الشارب وتقليم الأظفار وتنف الأبط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجه ابن ماجه بلفظ وقت على البناء للمفعول وحكمه الرفع على الصحيح عند أهل الحديث والاصول وقال أبو داود والنسائي والترمذي في هذا الحديث وقت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فصرح بالفاعل وقد تكلم العقيلي وابن عبد البر في حديث أنس هذا فقال العقيلي في الضعفاء في ترجمة جعفر بن سليمان الضبعي في حديثه هذا نظر وقال ابن عبد البر لم يروه إلا جعفر بن سليمان وليس بحجة لسوء حفظه وكثرة غلطه قال العراقي في شرح التقريب قد تابعه عليه صدقة بن موسى الدقيقي فرواه عن أبي عمران الجوني عن أنس أخرجه كذلك أبو داود والترمذي ولكن صدقة ضعيف ورواه أيضا عبد الله بن عمران عن أبي عمران كما سيأتي قال وله طريق آخر رواه أبو الحسين علي بن إبراهيم بن سلمة القطان في زيادته على سنن ابن ماجه من رواية علي بن زيد بن جدعان عن أنس وابن جدعان أيضا ضعفه الجمهور قال وقد ورد حديث أنس هذا من وجه لا يثبت وفرق بين هذه الخصال في التوقيت وهو ما رواه ابن عدي في الكامل في ترجمة أبي خالد إبراهيم بن سالم النيسابوري ثنا عبد الله بن عمران شيخ مصري عن أبي عمران الجوني عن أنس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحلق الرجل عانته كل أربعين يوما وأن ينتفأبطه كلما طلع ولا يدع شاربيه يطولان وأن يقلم أظفاره من الجمعة إلى الجمعة وأن يتعاهد البراجم إذا توضأ الحديث قال صاحب الميزان وهو حديث منكر وأصح طرقه طريق مسلم على ما فيها من الكلام وليس فيها تأقيت الماهو أولى بل ذكر فيها أنه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم هذا تحديدا أكثر المدة قال والمستحب تنقذ ذلك من الجمعة إلى الجمعة والأفلا تحديد فيه للعلماء لأنه إذا كثرت الأزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم المختار أنه يضبط بالحاجة وطوله والله أعلم (لكنه أمر صلى الله عليه وسلم بتنظيف ما تحت الأظفار) إذا طالت واجتمعت تحتها أوساخ لما رواه الطبراني من حديث وابصة بن معبد سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن كل شيء حتى سألته عن الوسخ الذي يكون تحت الأظفار فقال دع ما يريك إلى ما لا يريك وسنده ضعيف (وجاء في الأثران النبي صلى الله عليه وسلم استبطأ الوسخ فلما هبط عليه جبريل عليه السلام قال له كيف تنزل عليكم وأنتم لا تغسلون برأجكم ولا تنظفون رواجبكم ولما لا تستأذنون من الله عليه السلام قال له كيف تنزل عليكم وأنتم لا تغسلون برأجكم ولا تنظفون رواجبكم) رواه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس وفيه اسمعيل بن عياش من روايته عن الشاميين وهي مقبولة ولفظة أنه قيل له يا رسول الله لقد أبطأ عنك جبريل فقال لم لا يبطئ عني وأنتم لا تستنون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنظفون رواجبكم (والاف) بالضم (وسخ الظفر) الذي حوله والنف الذي فيه وقيل الاف قلامة الظفر وقيل ما رفعت من الأرض من عود أو قصبية (والنف) بالضم (وسخ الأذن) وقيل بالعكس ونقل عن الأصمعي وبكل ذلك فسر قولهم أقاله وتفا (وقوله عز وجل فلا تقل لهما أف أي لا) (نعمهما بما تحت الظفر من الوسخ) وهو أحد معاني قول الله تعالى (وقيل لا تتأذى بهما كما تتأذى بما تحت الظفر) من الأذى ولا تؤذي بهما بقدر ذلك هكذا هو في القوت والمشهور عند المفسرين أن أف كلمة تكبره واضجر قال القتيبي لا تستثقل أي من أمرهما شيئا وتضيق صدرابه ولا تغلظ لهما قال والناس يقولون لا يستثقلون ويكرهون أف له وأصل هذا انفخك للشيء يسقط عليك من تراب أو رماد وللمكان تريد أمانة الأذى عنه فقلت لكل مستثقل وقال الزجاج المعنى لا تقل لهما ما فيه أذى تبرم إذا كبرا أو أسنابل قول خدمتهما (الثامن الدر الذي يجتمع على جميع البدن) ما ظهر منه وما خفي (برشح

لأنها كانت لا يحضرها المقراض في كل وقت فتجتمع فيها أوساخ فوقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قلم الأظفار وتنف الأبط وحلق العانة أربعين يوما لكنه أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتنظيف ما تحت الأظفار وجاء في الأثران النبي صلى الله عليه وسلم استبطأ الوسخ فلما هبط عليه جبرائيل عليه السلام قال له كيف تنزل عليكم وأنتم لا تغسلون برأجكم ولا تنظفون رواجبكم ولما لا تستأذنون من الله عليه السلام قال له كيف تنزل عليكم وأنتم لا تغسلون برأجكم ولا تنظفون رواجبكم) رواه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس وفيه اسمعيل بن عياش من روايته عن الشاميين وهي مقبولة ولفظة أنه قيل له يا رسول الله لقد أبطأ عنك جبريل فقال لم لا يبطئ عني وأنتم لا تستنون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنظفون رواجبكم (والاف) بالضم (وسخ الظفر) الذي حوله والنف الذي فيه وقيل الاف قلامة الظفر وقيل ما رفعت من الأرض من عود أو قصبية (والنف) بالضم (وسخ الأذن) وقيل بالعكس ونقل عن الأصمعي وبكل ذلك فسر قولهم أقاله وتفا (وقوله عز وجل فلا تقل لهما أف أي لا) (نعمهما بما تحت الظفر من الوسخ) وهو أحد معاني قول الله تعالى (وقيل لا تتأذى بهما كما تتأذى بما تحت الظفر) من الأذى ولا تؤذي بهما بقدر ذلك هكذا هو في القوت والمشهور عند المفسرين أن أف كلمة تكبره واضجر قال القتيبي لا تستثقل أي من أمرهما شيئا وتضيق صدرابه ولا تغلظ لهما قال والناس يقولون لا يستثقلون ويكرهون أف له وأصل هذا انفخك للشيء يسقط عليك من تراب أو رماد وللمكان تريد أمانة الأذى عنه فقلت لكل مستثقل وقال الزجاج المعنى لا تقل لهما ما فيه أذى تبرم إذا كبرا أو أسنابل قول خدمتهما (الثامن الدر الذي يجتمع على جميع البدن) ما ظهر منه وما خفي (برشح

العرق) واسأله (وغبار الطريق) فاذا ركب الغبار على العرق جدد في الحال وصار من ذلك الدرن وقد يتحصل من جود العرق بنفسه من غير غبار (وذلك يزيله) دخوله في (الحمام) وهو بيت الحميم للماء المسخن وقد استحم الرجل اغتسل بالماء الحميم ثم كثر حتى استعمل الاستحمام في كل ماء والمحم بكسر الميم القمقم (ولا بأس بدخول الحمام) الكائن في الاسواق شرعا وقد (دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام وقال بعضهم نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهم اوقال بعضهم بشئ البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء فهذا تعرض لآفته وذلك تعرض لفائده ولا بأس بطالب فائده عند الاحتراز من آفته ولكن على داخل الحمام وطائف من السنن والواجبات * فعليه واجبان في عورته وواجبان في عورة غيره اما الواجبان في عورته فهو أن يصونها عن نظر الغير ويصونها عن مس الغير فلا يتعاطى أمرها وازالة وسخها ولا بيده ويمنع الدلائل من مس الفخذ وما بين السرة الى العانة وفي اباحة مس ما ليس بسوءة لازالة الوسخ احتمال ولكن الاقيس التحريم اذا لحق مس السواتين في التحريم بالنظر فكذلك ينبغي أن تكون بقية العورة أعنى الفخذين * والواجبان في عورة الغير أن يعض بصر نفسه عنها وان ينهي عن كشفها

العرق) واسأله (وغبار الطريق) فاذا ركب الغبار على العرق جدد في الحال وصار من ذلك الدرن وقد يتحصل من جود العرق بنفسه من غير غبار (وذلك يزيله) دخوله في (الحمام) وهو بيت الحميم للماء المسخن وقد استحم الرجل اغتسل بالماء الحميم ثم كثر حتى استعمل الاستحمام في كل ماء والمحم بكسر الميم القمقم (ولا بأس بدخول الحمام) الكائن في الاسواق شرعا وقد (دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام وقال بعضهم نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهم اوقال بعضهم بشئ البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء فهذا تعرض لآفته وذلك تعرض لفائده ولا بأس بطالب فائده عند الاحتراز من آفته ولكن على داخل الحمام وطائف من السنن والواجبات * فعليه واجبان في عورته وواجبان في عورة غيره اما الواجبان في عورته فهو أن يصونها عن نظر الغير ويصونها عن مس الغير فلا يتعاطى أمرها وازالة وسخها ولا بيده ويمنع الدلائل من مس الفخذ وما بين السرة الى العانة وفي اباحة مس ما ليس بسوءة لازالة الوسخ احتمال ولكن الاقيس التحريم اذا لحق مس السواتين في التحريم بالنظر فكذلك ينبغي أن تكون بقية العورة أعنى الفخذين * والواجبان في عورة الغير أن يعض بصر نفسه عنها وان ينهي عن كشفها

الانصاري وابن عمر وغيرهم رضي الله عنهم (و) قد اختلفت مواجيدهم في دخوله وكل فيه قدوة وهدي (قال بعضهم) أي من الاصحاب في الترغيب (نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهما) فذكر الصغاني في تكملة الصحاح عن أبي الدرداء انه كان يدخل الحمام ويقول نعم البيت الحمام يذهب بالصنعة ويذكر النار اه قلت تدروى ذلك عن أبي هريرة مرفوعا بلفظ نعم البيت الحمام فانه يذهب بالوسخ ويذكر النار اه قلت تدروى ذلك عن أبي هريرة محمد بن يحيى بن عبيد الله بن وهب عن أبيه عن أبي هريرة ويحيى ضعيف كذا في المقاصد وروى الحكيم الترمذي في نوادره وابن السني في عمل يوم وليلة وابن عساكر في التاريخ من حديث أبي هريرة بلفظ نعم البيت يدخله الرجل المسلم بيت الحمام وذلك انه اذا دخله سأل الله الجنة واستعاذ بالله من النار (وقال بعضهم) أي من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الترهيب (بشئ البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء) وقدرى ذلك مرفوعا من حديث عائشة وابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا لفظ حديث عائشة بشئ البيت الحمام بيت لا يستر وماء لا يطهر أخرجه البيهقي في السنن ولفظ حديث ابن عباس بشئ البيت الحمام ترفع فيه الاصوات وتكشف فيه العورات أخرجه ابن عدي في الكامل قال المناوي في شرح الجامع الصغير أما حديث عائشة فأخرجه البيهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي جناب عن عطاء عنها ويحيى أو رده الذهبي في ذيل الضعفاء وقال وثقه الدارقطني وقال موسى بن هرون أشهدانه يكذب وأبو جناب هو يحيى بن أبي خيمة قال الذهبي ضعفه النسائي والدارقطني قال المناوي ومن ثم أورد ابن الجوزي الحديث في الواهبان وقال لا يصح وأما حديث ابن عباس فأخرجه ابن عدي وفي اسناده صالح بن أحمد القيراطي قال الذهبي في الميزان قال الدارقطني متروك كذاب دجال أدركاه ولم نكتب عنه وقال ابن عدي يسرق الحديث ثم ساق له هذا الخبر (فهذا) القائل (تعرض لآفته) وهي ابداء العورة وكشفها وذهاب الحياء بكثرة التطلع الى عورات الناس (وذلك) القائل (تعرض لفائده) من تطهير البدن وقد كبرنا الاشارة (ولا بأس بطالب فائده) ان أمكن (عند الاحتراز من آفته) كنهها بغير البدن مع غض البصر (ولكن على داخل الحمام وطائف) مقررة (من السنن والواجبات) أي منها ما يقوم مقام السنة ومنها ما يقوم مقام الواجب (فعليه واجبان في عورته) نفسه الاول (وهو ان يصونها) أي يحفظها (عن نظر الغير) اليها بان لا يكشفها حتى يقع نظرا الغير عليها سواء كان من قريب أو بعيد (و) الثاني ان (يصونها عن مس الغير) لها (فلا يتعاطى) أي لا يتناول (أمرها وازالة وسخها لا بيده) من تحت الحائل (ويمنع الدلائل) وهو البلان (من مس الفخذ) بيده (وما بين السرة الى العانة) وقد ورد في الحديث عند البخاري الفخذ عورة وعند أحمد غطاء فانه عورة وما بين السرة الى العانة ملحق بالعورة كما يأتي قريبا في كلام المصنف (وفي اباحة مس ما ليس بسوءة لازالة الوسخ احتمال) في الجواز وعدمه (ولكن الاقيس) أي الاشبهه بالقياس أو اقيس القولين (التحريم اذا لحق مس السواتين في التحريم بالنظر) فكما انه لا يجوز النظر اليه كذلك لا يجوز مسه (فكذلك ينبغي ان تكون بقية العورة) في تحريم النفاق والمس (والواجب) على الداخل في الحمام (في) حق (عورة الغير) أولا (ان يعض بصر نفسه عنها) بعدم التطلع لها وان وجدها مكشوفة وثانيا (ان ينهي) ذلك الرجل (عن كشفها) ولا يسكت

لان النهي عن المنكر واجب (لانه من جملة النهي على المنكر) وعليه ذكرك ذلك) لسانا (وليس عليه القبول) أي ليس من شرط النهي عن المنكر ان يقبل المخاطب النهي أو الامر (ولا يسقط عنه وجوب الذكر) بحال من الاحوال (الاحوف ضرب) من المخاطب حالا أو بعد الخروج منه (أو خوف) (شتم) يصدر منه في حقه (أو ما يجري عليه مما هو حرام في نفسه) مما هو أشد من كشف العورة (فليس) واجبا (عليه ان ينكر حراما يزهد) أي يلجئ (المنكر عليه الى مباشرة حرام آخر) فيوقعه في حرج شديد (فاما قوله) أنا (أعلم ان ذلك) الانكار عليه والنهي عما هو فيه (لا يفيد) فيه (ولا يعمل به) كما هو ديدن الناس اليوم (فهذا لا يكون عذرا) مسقطا للامر بالمعروف والنهي عن المنكر (بل لا بد من الذكر) باللسان والتصريح به لكن بشرط ان يكون بنية إقامة الواجب عاريا عن عداوة أو غرض وان يكون بمداواة واستمالة قاب يذكره ان العلماء صرحوا بان كشف العورة حرام وان الناظر اليها ماعون والذي يتسبب لكشفها كذلك ملعون واجتنب عن الغظة في الخطاب ليكون ادعى للقبول وأقرب الى الاذعان وان كان يحصل المقصود بالتلويح والتعريض من قبيل اياك أعني فاصمعي يا جارة فلا بأس بذلك (فلا يخلو قلب) من قلوب المؤمنين (عن التأثر من سماع الانكار) والمبادرة لقبوله (واستشعار الاحتراز عند التعبير) أي التعقيب (بالمعاصي) أي اذا عبر الانسان بمعصية فانه لا محالة يستشعر الاحتراز عنهما لما جبلت النفوس على الفرار من تعبيرها به (وذلك يؤثر في تقبيح الامر في عينه) وتحسينه لتركه (وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه) لاجل ذلك (ومثل هذا) وأمثاله في المنكرات (صار الحزم) والرأي الصائب (ترك دخول الحمام في هذه الاوقات) وهذا في زمانه فكيف في زماننا ومن قبل هذا الوقت فقد صار المعروف منكرا والمنكر معمرا وفاول حول ولا قوة الا بالله (اذ لا يخلو عن عورات مكشوفة) غالباً ولو من خدمة الحمام فانهم لا يبالون فيها (لا سيما ماتحت السرة الى مافوق العانة) وهي منبت الشعر (اذ الناس لا يعدونها عورة) فلا ينفكون عن كشفها (وقد ألحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحریم لها) ومن حام حول الحمى أوشك ان يقع فيه وفي بعض النسخ بتذكير الضمير في المواضع الثلاثة (ولهذا يستحب تخليعة الحمام بأجرة معينة) (وقال بشر بن الحرث) الخافي رحمه الله تعالى (ما أعنف) من التعنيف ووجد في بعض النسخ ما أعرف وهو غلط (رجلا لا لك الادرهما دعه) للحمامي (ليخلى له الحمام) أي استحسن فعله ذلك ولا أعنف عليه اذ قصده جيل وكان بشر يعطى ليخلى له الحمام وكان يغلقه عليه من داخل ومن خارج (وروى ابن عمر رضي الله عنهما في الحمام ووجهه الى الحائط وقد عصب) أي ربط على (عينيه بعصابة) خوفاً من وقوع بصره على ما يحرم النظر اليه (وقال بعضهم لا بأس بدخول الحمام ولكن بازار بن ازار للعورة) يستربه عليها بان يشده فوق سترته ويرخيها الى أسافل الساقين (وازار للرأس يتقنع به) أي يجعله كقناع المرأة على رأسه (ويحفظ عينيه) وروى في مناقب الامام أبي حنيفة انه دخل الحمام مرة عاصبا على عينيه فقال له بعض المتهورين متى عيت عينك يا امام فقال مذ كشفت عورتك وأورده صاحب القوت ونسبه الى الاعمش قال دخل الاعمش الحمام فرأى عريانا فغمض عينيه وجعل يلتمس الحيطان فقال له العريان متى كف بصرك يا هذا فقال منذ هتك الله سترك (تنبيه) * قال العراقي يباح كشف العورة في الخلوة في حالة الاغتسال مع امكان التستر وبه قال الائمة الاربعة وجهور العلماء من السلف والخلف وخالفهم ابن أبي ليلى فذهب الى المنع منه واحتج بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لا تدخلوا الماء الا بئثر فان للماء عامرا وهو حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به وان صح فهو محمول على الاكل وذكريا بن بطال باسناد فيه جهالة ان ابن عباس لم يكن يغتسل في بحر ولا نهر الا وعليه ازار فاذا سئل عن ذلك قال ان له عامرا قال وروى برد عن مكحول عن عطية عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بليل في فضاء فليتحاذر على عورته ومن لم يفعل ذلك فاصابه لم فلا يلومن الانفسه وفي مراسلات الزهري عن النبي

لان النهي عن المنكر واجب (لانه من جملة النهي على المنكر) وعليه ذكرك ذلك) لسانا (وليس عليه القبول) أي ليس من شرط النهي عن المنكر ان يقبل المخاطب النهي أو الامر (ولا يسقط عنه وجوب الذكر) بحال من الاحوال (الاحوف ضرب) من المخاطب حالا أو بعد الخروج منه (أو خوف) (شتم) يصدر منه في حقه (أو ما يجري عليه مما هو حرام في نفسه) مما هو أشد من كشف العورة (فليس) واجبا (عليه ان ينكر حراما يزهد) أي يلجئ (المنكر عليه الى مباشرة حرام آخر) فيوقعه في حرج شديد (فاما قوله) أنا (أعلم ان ذلك) الانكار عليه والنهي عما هو فيه (لا يفيد) فيه (ولا يعمل به) كما هو ديدن الناس اليوم (فهذا لا يكون عذرا) مسقطا للامر بالمعروف والنهي عن المنكر (بل لا بد من الذكر) باللسان والتصريح به لكن بشرط ان يكون بنية إقامة الواجب عاريا عن عداوة أو غرض وان يكون بمداواة واستمالة قاب يذكره ان العلماء صرحوا بان كشف العورة حرام وان الناظر اليها ماعون والذي يتسبب لكشفها كذلك ملعون واجتنب عن الغظة في الخطاب ليكون ادعى للقبول وأقرب الى الاذعان وان كان يحصل المقصود بالتلويح والتعريض من قبيل اياك أعني فاصمعي يا جارة فلا بأس بذلك (فلا يخلو قلب) من قلوب المؤمنين (عن التأثر من سماع الانكار) والمبادرة لقبوله (واستشعار الاحتراز عند التعبير) أي التعقيب (بالمعاصي) أي اذا عبر الانسان بمعصية فانه لا محالة يستشعر الاحتراز عنهما لما جبلت النفوس على الفرار من تعبيرها به (وذلك يؤثر في تقبيح الامر في عينه) وتحسينه لتركه (وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه) لاجل ذلك (ومثل هذا) وأمثاله في المنكرات (صار الحزم) والرأي الصائب (ترك دخول الحمام في هذه الاوقات) وهذا في زمانه فكيف في زماننا ومن قبل هذا الوقت فقد صار المعروف منكرا والمنكر معمرا وفاول حول ولا قوة الا بالله (اذ لا يخلو عن عورات مكشوفة) غالباً ولو من خدمة الحمام فانهم لا يبالون فيها (لا سيما ماتحت السرة الى مافوق العانة) وهي منبت الشعر (اذ الناس لا يعدونها عورة) فلا ينفكون عن كشفها (وقد ألحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحریم لها) ومن حام حول الحمى أوشك ان يقع فيه وفي بعض النسخ بتذكير الضمير في المواضع الثلاثة (ولهذا يستحب تخليعة الحمام بأجرة معينة) (وقال بشر بن الحرث) الخافي رحمه الله تعالى (ما أعنف) من التعنيف ووجد في بعض النسخ ما أعرف وهو غلط (رجلا لا لك الادرهما دعه) للحمامي (ليخلى له الحمام) أي استحسن فعله ذلك ولا أعنف عليه اذ قصده جيل وكان بشر يعطى ليخلى له الحمام وكان يغلقه عليه من داخل ومن خارج (وروى ابن عمر رضي الله عنهما في الحمام ووجهه الى الحائط وقد عصب) أي ربط على (عينيه بعصابة) خوفاً من وقوع بصره على ما يحرم النظر اليه (وقال بعضهم لا بأس بدخول الحمام ولكن بازار بن ازار للعورة) يستربه عليها بان يشده فوق سترته ويرخيها الى أسافل الساقين (وازار للرأس يتقنع به) أي يجعله كقناع المرأة على رأسه (ويحفظ عينيه) وروى في مناقب الامام أبي حنيفة انه دخل الحمام مرة عاصبا على عينيه فقال له بعض المتهورين متى عيت عينك يا امام فقال مذ كشفت عورتك وأورده صاحب القوت ونسبه الى الاعمش قال دخل الاعمش الحمام فرأى عريانا فغمض عينيه وجعل يلتمس الحيطان فقال له العريان متى كف بصرك يا هذا فقال منذ هتك الله سترك (تنبيه) * قال العراقي يباح كشف العورة في الخلوة في حالة الاغتسال مع امكان التستر وبه قال الائمة الاربعة وجهور العلماء من السلف والخلف وخالفهم ابن أبي ليلى فذهب الى المنع منه واحتج بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لا تدخلوا الماء الا بئثر فان للماء عامرا وهو حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به وان صح فهو محمول على الاكل وذكريا بن بطال باسناد فيه جهالة ان ابن عباس لم يكن يغتسل في بحر ولا نهر الا وعليه ازار فاذا سئل عن ذلك قال ان له عامرا قال وروى برد عن مكحول عن عطية عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بليل في فضاء فليتحاذر على عورته ومن لم يفعل ذلك فاصابه لم فلا يلومن الانفسه وفي مراسلات الزهري عن النبي

صلى الله عليه وسلم قال لا تغتسلوا في الصحراء الا ان تجدوا متواري فان لم تجدوا متواري فليخط أحدكم
كالدائرة ثم يسمي الله ويغتسل فيها وفي مصنف ابن أبي شيبة عن أبي موسى الأشعري قال اني لا اغتسل في
البيت المظلم فاحني ظهري اذا أخذت ثوبي حياء من ربي وعنه أيضا ما أقمت صابني في غسلي منذ أسلمت
(فصل) وفي المدخل لابن الحاج قال ابن رشد في معنى كراهة مالك الغسل من ماء الحمام ثلاث معان
أحدها انه لا يأمن من ان تنكشف عورته فيراها غيره أو تنكشف عورة غيره فيراها هو اذ لا يكاد يسلم
من ذلك من دخله مع الناس لقلة تحفظهم وهذا اذا دخل مستتر مع مستترين وأما من دخل غير مستتر أو
مع من لا يستتر فلا يحل ذلك ومن فعله فذلك جرحة في حقه وقدر في شهادته المعنى الثاني ان ماء الحمام غير
مصان عن الايدي والغالب ان يدخل يده فيه من لا يتحفظ من النجاسات مثل الصبي الصغير والكبير الذي
لا يعرف ما يلزمه من الاحكام فيصير الماء مضافا فتسببه الطهورية * الثالث ان ماء الحمام يوقر عليه بالنجاسات
والاقدار فقد يصير الماء مضافا من دخلها فتسببه الطهورية اه ثم قال ابن الحاج وهذا حال أهل وقتنا
في الغالب وهو ان يدخل مستورا العورة مع مكشوف العورة على انه قد ذكر بعض الناس انه يجوز
دخول الحمام وان كان فيه من هو مكشوف العورة ويصون نظره وسهوه كما انه يجوز له الاغتسال في النهر
وان كان يجد ذلك فيه وكما يجوز له ان يدخل في المساجد وفيها ما فيها قال ابن الحاج وما ذكره مالك مجمل
على زمانه الذي كان فيه وأما زماننا فعاد الله ان يحيزه هو أو غيره لما فيه من المحرمات فيتعين على المكلف
أن يترك ما استطاع جهده وما ذكره من الغسل في النهر والدخول في المساجد وفيها ما فيها فغير وارد
لان المكلف يكرهه ان يدخلها ابتداء الا ان يضطر اليها مع ان الغالب في هذا الوقت ان شاطئ النهر فيه
من كشف العورات ما هو مثل الحمام أو أعظم منه على ما هو مشاهد مرثى من كشف عورات النواتية
ومن يفعل كفعالهم سيما ان كان في زمن الصيف فذلك أكثر وأشنع لور ود الناس للغسل وغيره وقل
من يستتر فلا حاجة تدعو الى الكلام على ذلك لحصول المشاهدة وما أتى على بعض المتأخرين الا انهم
يحملون ألفاظ العلماء على عرفهم في زمانهم وليس الامر كذلك بل كل زمان يختص بعرفه وعادته وكذلك
يجري هذا المعنى في الفساق التي في الرباطات والمدارس اذ انهم يحل كشف العورات في هذا الزمان ومن
ذلك ما يجده في الحمام في الغالب من الصور التي على بابه والتي في جدرانه وأقل ما يجب عليه من التغيير من
ازالة رؤسها فيتعين عليه انكار ذلك والاخذ على يد فاعله الى غير ذلك من المفاصل وهي بينة والله الموفق (وأما
السنن فعشرة فالاول النية) والقصد الصالح (وهو ان لا يدخل) أي لا ينوي دخوله (لعاجل دنيا) من
اللذة البدنية (و) لا يدخل (عاجلا لاجل هوى) وحظ نفس لانه عمل من أعمال العبد والعبد مسؤول عن
دخوله اذ كان محاسبا على أعماله فيقال لم دخلت وكيف دخلت كما يقال له في كل عمله وفعله (بل يقصده
التنظيف المحبوب ترينا للصلاة) ليكون وقوفه بين يدي الله تعالى على أكمل نظافة وأما اذا نوى بدخوله
الترين للصلاة وراحة البدن من علها فهل يثاب عليه أم لا فيه الوجهان اللذان تقدم في الوضوء ثم أشار
الى الثاني بقوله (ثم يعطى الجماعى) أي المتكفل بأمره والحاكم على خدمته ولولم يكن ما كاله على
الحقيقة (الاجرة) المعلومة (قبل الدخول) وهي تختلف باختلاف الاحوال في الاغتسال وباختلاف
الكيفيات وباختلاف الأشخاص وباختلاف مواضع الماء فمنهم من يريد التنوير والتدليك بالكيش
واتباعه بالليف والصابون واستعمال الماء العذب لذلك ومنهم من يقتصر على الليف والصابون ومنهم من
يغتسل فقط بان يدخل في البيت الحار المبرعنه بالحوض ولا يستدعي شيئا آخر من الخدم ولا من الازر ولكل
أجرة معلومة فينبغي ان يقدمها (فان ما يستوفيه مجهول وكذا ما ينتظره الجماعى) مجهول أيضا (فتسلم
الاجرة) ابتداء (دفع للجهالة من أحد العوضين وتطيب لنفسه) وهذه المسألة ذكرها أيضا ابن نجيم من
أصحابنا المتأخرين في الاشباه والنظائر ثم أشار المصنف الى الثالث بقوله (ثم يرفع) وفي بعض النسخ ثم يقدم

وأما السنن فعشرة فالاول
النية وهو أن لا يدخل
لعاجل دنيا ولا عاجلا لاجل
هوى بل يقصده التنظيف
المحسوب ترينا للصلاة ثم
يعطى الجماعى الاجرة قبل
الدخول فان ما يستوفيه
مجهول وكذا ما ينتظره
الجماعى فتسلم الاجرة قبل
الدخول دفع للجهالة من
أحد العوضين وتطيب
لنفسه ثم يقدم رجلاه
اليسرى عند

الدخول ويقول بسم الله
الرحمن الرحيم أعوذ بالله
من الرجس النجس الخبيث
الخبث الشيطان الرجيم
ثم يدخل وقت الخلو أو
يتكاف تخليئة الحمام فانه ان
لم يكن في الحمام الا أهل الدين
والمحافظين للعوامات فالنظر
الى الابدان مكشوفة فيه
شائبة من قلة الحياء وهو
مذكور للنظر في العورات
ثم لا يخلو الانسان في
الحركات عن انكشاف
العورات بانعطاف في اطراف
الازار فيقع البصر على
العورة من حيث لا يدري
ولاجله عصب ابن عمر رضي
الله عنهما عني ويغسل
الجناحين عند السحول ولا
يجل بدخول البيت الحار
حتى يعرق في الاول وان
لا يكثر صب الماء بل يقتصر
على قدر الحاجة فانه المأذون
فيه بقريئة الحال والزيادة
عليه لو علم الجاهل لكرهه
لا سيما الماء الحار فله مؤنة
وفيه تعب وان يتذكر حر
النار بحرارة الحمام وبقدر
نفسه محبوسا في البيت
الحار ساعة وبقية الى
جهنم فانه أشبه بيت جهنم
النار من تحت والظلام
من فوق نعوذ بالله من ذلك
بل العاقل لا يغفل عن
ذكر الآخرة في لحظة
فانه ما مصيره ومستقره
فيكون له في كل ما يراه من
ماء أو نار أو غيرهما

(رجله اليسرى عند الدخول) في البيت الداخل لا المسخ وذلك بعد ان ينزع ثيابه ويتزر بازار من أحدهما
في حقوه والثاني على كتفه ومنهم من يزيد ازارا ثانيا يربطه على رأسه كالغمامة وهو حسن وأشار الى الرابع
بقوله (و يقول) عند ذلك (بسم الله الرحمن الرحيم) ولو اقتصر على بسم الله كما في آداب الدخول في الخلاء
كان حسنا ثم يزيد على البسملة الاستعاذة كقوله عند دخوله في الخلاء (أعوذ بالله من الرجس النجس
الخبث الشيطان الرجيم) وأشار الى الخامس بقوله (ثم يدخل وقت الخلو) أي يتحين خلوه عن
ازدحام الناس فيدخله وهذا يختلف باختلاف الاقطار والبلدان وباختلاف عادات الناس في دخولهم
فيه (أو يتكاف تخليئة الحمام) عن دخول الناس باعطاء أجرة زائدة (فانه ان لم يكن في الحمام الا أهل
الدين) والفضل والمعرفة (والمحافظون للعوامات) وفي بعض النسخ والمحافظون (فالنظر الى الابدان) حالة
كونها (مكشوفة) ليس عليها ساتر (فيه شائبة من قلة الحياء وهو) مع ذلك (مذكور للنظر في العورات)
فان الابدان تختلف في السمن والبياض والترارة وباختلاف الاسنان من الشبوبة والطفولية والشيطان
يوسوس الى الانسان بالتأمل والتميز في هذه الابدان المختلفة الالوان وما زال كذلك حتى يسرى منها الى
التأمل في العورات الباطنة بمحض التخيلات بل ربما سخر ذلك في فكره فيترتب عليه مفسد قل ان يخلص
منها المؤمن فليحذر من الاجتماع عريانا (ثم لا يخلو الانسان في الحركات) أي في أثنائها من ميله يمينا وشمالا
(عن انكشاف العورات) لاجالة (بانعطاف) أو التواء (في اطراف الازار فيقع البصر على العورة من
حيث لا يدري) وحيث لا يقصد (ولاجله عصب ابن عمر رضي الله عنه على عينية) بعصاة خوفهم الوقوع
في مثل هذا المحذور (و) السادس (يغسل جناحيه عند الدخول) أي كتفيه (و) السابع (لا يجعل
بدخول البيت الحار) وهو المعروف ببيت الحوض (حتى يعرق في) البيت (الاول) والمراد منه ان
يكون الدخول فيه بالترتيب فاذا نزع لباسه في المسخ يدخل في البيت الاول ويمكث قليلا ثم يدخل الموضع
المشترك فيجلس فيه حتى يعرق ثم يدخل البيت الحار وفي الشفاء والمعتدل البدن اذا دخل الحمام فليقع
في كل بيت ساعة ثم يصبر حتى يندى بدنه ويكاد يعرق ويصب الماء على الكتفين وساير الاعضاء ثم يتغمر
ويتدل ذلك برفق ولا يدخل البيوت الحار الا بتدريج فكيف الخروج منه فان البدن حينئذ متسخن متخلخل
قابل للتأثير بسرعة (و) الثامن (ان لا يكثر صب الماء) على بدنه وأطرافه (بل يقتصر على قدر الحاجة)
اليه وهو ممنوع طبيا وشرعا فأما طبيا فانه يرهل البدن ورنخي الاطراف وأما شرعا فبعد ان نقول انه من
الاسراف (فانه) القدر (المأذون فيه بقريئة الحال والزيادة عليه لو علم الجاهل لكرهه) ولو كانت الاجرة
مقدمة (لا سيما الماء الحار) أي المسخن (فله مؤنة) وكلفة الوقيد (وفيه تعب) ظاهر (و) التاسع
(ان يتذكر حر النار بحرارة الحمام) ولذع مسه وغشيان ظلمته (ويقدر نفسه محبوسا في البيت الحار ساعة
ويقيسه الى جهنم) ولو كان بين النارين شتان (فانه) أي الحمام (أشبه بيت جهنم النار من تحت)
الاطباق (والظلام من فوق) وهكذا حال جهنم (نعوذ بالله من ذلك) وليذكر بقله صبره على الحمام عظيم
كربة حبسه في جهنم وانه لو أقام في الحمام فضل ساعة لضعفت روحه ويخرج خفوتا فيكون له في الحمام
موعظة وعبرة وهذا الذي ذكره المصنف بالنسبة الى حمامات بلاد الروم والشام والعجم فانهم يجعلون
الحمامات على سراديب يوقدون تحتها فلا يستطيع الانسان ان يقعد الا على لوح خشب ولا يكاد ان يمشي
الا بنعل على خشب لشدة حرارة الارض وأما حمامات الديار المصرية فعلى خلاف ذلك فانهم يوقدون تحت
القدور التي فيها المياه فقط ويسخن الموضع لشدة حرارة الماء ومما يتذكر الانسان اذا دخل الحمام عند
تجريده عن الثياب ثم تمدده بين يدي الدلال وتغميزه في الاعضاء بذلك بمدد بين يدي المغسل وتجريده
الثياب عنه (بل العاقل) الكامل (لا يغفل عن ذكر) أمور (الآخرة في لحظة) من اللحظات (فانها)
أي الآخرة (مصيره) أي مرجعه (ومستقره فيكون له في كل ما يراه) بعينه (من ماء أو نار أو غيرهما)

كفجر يد عن الثياب وتعد بين يدي الدلائل (عبرة) يعتبر بها (وموعظة) يتعظ بها (فان المرء ينظر) الشئ (بحسب همته) واستعداده الذي جبل عليه (فاذا) فرض انه (دخل برار) من يبيع أنواع البز (ونجار) من يتعاني نجر الخشب وتسويته (وبناء) من يتعاطى بناء الدور والمنازل (وحائك) من يحول الثياب وينسجها وكذا نقاش (دار معمورة) منقوشة (مفروشة) بأنواع النقوش في الحيطان والسقوف وأنواع الفرش الفاخرة (فاذا تفقدتهم) وتطلبت باطن أحوالهم (رأيت البرار ينظر الى الفرش يتأمل قيمتها) وان طاقة من هذه تسوى كذا ومن هذه تسوى كذا (والحائك ينظر الى الثياب ويتأمل نسجها والنجار ينظر الى السقف يتأمل كيفية تركيبها والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها) فكذا ينظر الى طريق الآخرة لا يرى من الاشياء شيئا الا ويكون له موعظة وذكرى لا يرى من الاشياء شيئا الا ويكون له موعظة وذكرى لا ينظر الى شئ الا ويفتح الله عز وجل له طريق عبرة (يعتبر بها) (فان نظر الى سواد يذكره ظلمة اللحد) أي القبر فإنه لا منفذ فيه للنور أصلا وان نظر الى نور مضى عند كره نور الايمان حين يسعى بين يديه وبإيمانه (وان نظر الى حبة) أو عقرب (تذكره أفاعي جهنم) وعقاربها أو مالها من عظم الجنة والسم (وان نظر الى صورة قبيحة شنيعة) منكورة (تذكره منكرا ونكيرا) وكيف قد دخلوا في القبر وهم على صورة بشعة ولهم أنياب كانياب الكلاب يشقون الارض شقا حتى يدخلوا القبر (و) كذلك تذكره تلك الصورة (الزبانية) وهم طائفة من الملائكة يدفعون أهل النار اليها (وان سمع صوتها هائلا) أي عظيمها مخوفا (تذكر نفخة الصور) حين ينفخ فيه سيدنا اسرافيل عليه السلام واذ كراني كنت صغيرا دون البلوغ فسمعت رجلا ينفخ في صور فتذكرت هول يوم القيامة وهالني ذلك الصوت حتى غشي على فم أفاموني عن الارض الا بعد ان رشوا الماء على وجهي وصرت بعد ذلك لا يخرج هول ذلك الصوت من خيالي مدة (وان رأى شيئا حسنا) تستحسنه النفوس والعيون (تذكر نعيم الجنة) وان لا تعيش الا عيش الآخرة وهذا الذي يرى نعيمها زواله عن قريب وانما المدار على نعيم الجنة (وان سمع كلمة رد أو قبول في سوق أو دار تذكر ما ينكشف من آخر أمره) يوم العرض على الله عز وجل (بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر ان يكون هذا التأمل هو الغالب على قلب العاقل) مستوليا عليه (اذ لا يصرفه عنه الامهمات الدنيا) وضرورياتها (فاذا نسب مدة المقام في الدنيا) أي مدة اقامته فيها ولو على أطول عمر رجل (الى مدة المقام في الآخرة) اما في النعيم واما في الجحيم (استحقرها) أي مهمات الدنيا (ان لم يكن ممن أغفل قلبه) وفي نسخة ممن أقفل على قلبه (وأعجبت بصيرته) فان من كان بهذا الوصف فلا ينظر الا أمور الدنيا وليس له حظ في أمور الآخرة فاذا سمع شيئا منها استبعدها وأشار الى العاشر من السنن بقوله (ومن السفن ان لا يسلم) على أحد (عند الدخول) في البيت الاول منه (وان سلم عليه لم يجب بلفظ السلام بل بسكت ان أجاب غيره) ومقتضاه انه لو أجاب بلفظ غير السلام جاز وذلك لانه محل تكشف فيه العورات وترتفع فيه الاصوات فلا يناسب ذكر اسم الله تعظيما له وفي القوت وروينا ان رجلا سلم على الحسن رضي الله عنه في الحمام فقال ليس في الحمام سلام ولا تسليم (وان أحب قال) في الجواب (عافاك الله) أي تحماتك الذنوب والاسقام وقد صارت هذه الكلمة معروفة في خطاب من يخرج من الخلاء أو يقول عوفيت وشفيت أو نعيمنا لكم أو ما أشبه ذلك (ولا بأس بان يصافح الداخل) أي يأخذ بيده استئناسا للكلام (ويقول عافاك الله) وأدام سلامتكم (لا ابتداء

بحسب همته فاذا دخل برار ونجار وبناء وحائك دارا معمورة مفروشة فاذا تقدمهم رأيت البرار ينظر الى الفرش يتأمل قيمتها والحائك ينظر الى الثياب يتأمل نسجها والنجار ينظر الى السقف يتأمل كيفية تركيبها والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها فكذا ينظر الى طريق الآخرة لا يرى من الاشياء شيئا الا ويكون له موعظة وذكرى لا يرى من الاشياء شيئا الا ويكون له موعظة وذكرى لا ينظر الى شئ الا ويفتح الله عز وجل له طريق عبرة فان نظر الى سواد تذكره ظلمة اللحد وان نظر الى حبة تذكره أفاعي جهنم وان نظر الى صورة قبيحة شنيعة تذكره منكرا ونكيرا والزبانية وان سمع صوتا هائلا تذكر نفخة الصور وان رأى شيئا حسنا تذكر نعيم الجنة وان سمع كلمة رد أو قبول في سوق أو دار تذكر ما ينكشف من آخر أمره بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر ان يكون هذا هو الغالب على قلب العاقل اذ لا يصرفه عنه الامهمات الدنيا فاذا نسب مدة المقام في الدنيا الى مدة المقام في الآخرة استحقرها ان لم يكن ممن أغفل قلبه وأعجبت بصيرته ومن السفن ان لا يسلم عند الدخول وان سلم عليه لم يجب بلفظ السلام بل بسكت ان أجاب غيره وان أحب قال عافاك الله ولا بأس بان يصافح الداخل ويقول عافاك الله ولا ابتداء السلام

الكلام) بدل السلام (ثم) من الآداب (لا يكثر الكلام في الحمام) فإنه مما يسقط المروءة ويقل الهيبة (ولا يقرأ القرآن) فيه تنزيهه عن القراءة في محل الاقدار والنجاسات (الأسرا) فإنه لا بأس به فهو كالدخول الخفي و (لا بأس باظهار الاستعاذة) بالله (من الشيطان) عند توجهه الى باب الخلوة وعند الانتقالات (ويكره دخول الحمام بين العشاءين) أي المغرب والعشاء (و) كذلك (قريباً من الغروب) الالعدر (فان ذلك وقت انتشار الشياطين) كما ورد في حديث (و) من جملة مهماته الغمز والدلك فقد قالوا من دخل الحمام ولم يكبس أو لم يكبس فقد جاب الضرر الى نفسه فالاولى التذليل * والثانية الغمز والجمع بينهما حسن و (لا بأس ان) يدلك بنفسه وان (يدلكه غيره) وهو الانسب (فقد نقل ذلك) صاحب القوت قال حدثني بعض اخواني عن بعض العلماء انه دخل معه الحمام قال فاردت أن أدلكه فامتنع ثم دخلت معه بعد ذلك ففعلت أدلكه فلم يمتنع فقلت له قد كنت امتنعت أدلك مرة فقال لم أكن أعلم فيه أثرهم وجدت بعد ذلك اضيغهم الراسي ان رجلا دلكه في الحمام فرأى على فخذه مكتوباً بالله بعرق في جسده فقال ما تنظر اماما كتبه انسان وفي ذلك أيضاً أثر عن (يوسف بن اسباط) رحمه الله من رجال الرسالة قيل انه (أوصى) قبل وفاته (بان يغسله انسان) ذكره (لم يكن من أصحابه ولا كان معروفاً بفضل وقال لما) سئل عن ذلك معتذراً لهم (انه قد كان دلكني في الحمام مرة ولم أكافئه على ذلك وأنا أعلم انه يحب ان يغسلني فاردت ان أكافئه بما يفرح به وانه ليفرح بذلك) لما علم من حسن اعتقاده فيه (وبدل على جوارحه) أي التذليل وكذا التغميز للظهر والجسد (ماروى بعض الصحابة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلاً في بعض أسفاره فنام على بطنه) وعبارة القوت فقدر ويناعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نزل منزلاً في بعض أسفاره قال بعض أصحابه فذهبنا نتخلل النخل أو الشجر واذ رسول الله صلى الله عليه وسلم نائم على بطنه (وعبد أسود يغمزه ظهره فقلت ما هذا يا رسول الله فقال أمان الناقة تقحمت بي) قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه بسند ضعيف اهـ ووجه الاحتجاج به انه اذا جاز الغمز في غير الحمام لحاجة داعية ففي الحمام أولى لقيام الداعي فيه ومعنى تقحمت بي رمت بي والمراد بالعبد الأسود أحد عبيده صلى الله عليه وسلم وهو مبهم وكذلك السفر مبهم وأما بعض الصحابة فالمراد به عمر كدليل سياق الطبراني * (تنبيه) قال ابن الحاج في المدخل قد أجاز علماءنا دخول الحمام لكن بشروط وهي أن لا يدخل احد من الرجال والنساء الا للتداوى الثاني أن يتعمد أوقات الخلوة وقلة الناس الثالث أن يستعورته بازار صفيق الرابع أن يطرح بصره الى الارض أو يستقبل الحائط لئلا يقع بصره على محظور الخامس أن يغير ما رأى من منكر يرفق بقول استترسترك الله السادس ان دلكه أحداً لا يمكنه من عورته من سرته الى ركبته الا امرأته أو جاريته السابع أن يدخله باجرة معلومة الثامن أن يصب الماء على قدر الحاجة التاسع ان لم يقدر على دخوله وحده اتفق مع قوم يحفظون أديانهم على كراهة في ذلك اهـ (ثم مهابر غفر من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة) حيث أذهب عنه الدرن والصنة وأعقب التراة لجسده (فقد قيل الماء الحار) أي المسخن (في الشتاء من) جملة (النعم الذي يسأل عنه) أشار به الى تفسير قوله تعالى ولتسألن يومئذ عن النعيم والمشهور في التفسير مطلق النعمة والنعيم حتى الظل البارد في الصيف والشربة الباردة من النعيم وقيل عليه الماء الحار في الشتاء فإنه محبوب طبعاً قال القاضي في تفسير الآية هو سؤال عن القيام بحق شكره وقال النووي الذي نعتقده انه هنا سؤال عن تعداد النعم واعلام بالامتنان بها واظهار لكرمه بأسبغها لا سؤالاً توبيخاً وتقريعاً ومحاسبة (وقال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ماء الحمام من النعيم الذي أحدثوه) أي ابتدعوه وفيه إشارة انه لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا كان معروفاً اذ ذلك وأول من اتخذ الجن لسيدنا سليمان عليه السلام كل (هذا) الذي ذكرناه (من جهة الشرع أمان جهة الطب فقد) قالوا الحمام يحلل فضول

الكلام ثم لا يكثر الكلام في الحمام ولا يقرأ القرآن الأسرا ولا بأس باظهار الاستعاذة من الشيطان ويكره دخول الحمام بين العشاءين وقريباً من الغروب فان ذلك وقت انتشار الشياطين ولا بأس بأن يدلكه غيره فقد نقل ذلك عن يوسف بن اسباط أوصى بأن يغسله انسان لم يكن من أصحابه وقال انه دلكني في الحمام مرة فاردت ان أكافئه بما يفرح به وانه ليفرح بذلك ويدل على جوارحه ما روى بعض الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلاً في بعض أسفاره فنام على بطنه وعبد أسود يغمز ظهره فقلت ما هذا يا رسول الله فقال ان الناقة تقحمت بي ثم مهابر غفر من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة فقد قيل الماء الحار في الشتاء من النعيم الذي يسأل عنه وقال ابن عمر رضي الله عنهما الحمام من النعيم الذي أحدثوه هذا من جهة الشرع أمان من جهة الطب فقد

البدن وينقي الجلد ويزيل الأعياء ويحبس الأسهال ويفتح المسام ويحلل الرياح ويذهب الجرب والحكة
والبثور والدمامل والوخخ فيطيب النفس بذلك وينشرح فتضاف إلى اللذة الجسدية اللذة النفسانية
ويعدل حدة الإحلاط ويسكن الإوجاع وينفع من حمى يوم وحمى دق وحمى ربيع ومواقبته بعد نضج
خلطهما ويزيل السهر ويحلل وينضج وخير الحمام ما قدم بناؤه وعذب ماؤه واتسع فتاؤه والبيت
الأول منه برطوب والثنائي مسخن مرطب والثالث مسخن مجفف (وقيل الحمام بعد النورة أمان من
الجذام) المرض المشهور هكذا في نسخ الكتاب ونص القوت والحناء بعد النورة يقال إنه أمان من الجذام
فتأمل ذلك (وقيل النورة في كل شهر مرة) واحدة (تطفي الحرارة وتنقي اللون وتزيد في الجماع) هكذا
نقله صاحب القوت عن بعض أطباء العرب والنورة بالضم حجر الكلس ثم غلبت على الإحلاط تضاف مع
الكلس من زرنيج وغيره ويستعمل لازالة الشعر وتنور أطلي بالنورة وقالوا الرجل إذا استعمل النورة
فليجمع ثالث يوم حتى تعود قوته والمرأة ليومها وينبغي أن يطلى بعد النورة بشئ من الخزامى معجوناً بماء
وردفانه يذهب بجرارته واصنفا (وقيل بولة في الحمام قائم في الشتاء أنفع من شربة دواء) البول قائماً
مطابقاً أنفع منه قاعداً إذا كان في الحمام بعد أن حبسه قليلاً فهو أنفع من كل دواء سواء كان في الصيف
أو في الشتاء وفي الشتاء أباع ولذا قيده المصنف به ويشترط في البائل قائماً أن لا يكشف عورته للناس وأن
لا يبول إلا إذا تدي جسده وأن يقصده محلاً مهيئاً وأن يحذر من الرشاش على جسده (وقيل نومة في
الصيف) على ما قدم معتدلة في وقت الظهيرة (بعد الحمام) لمن هو حار المزاج معتدل اللحم (تعديل شربة
دواء) ويشترط أن يتدثر في ثيابه عند النوم ثم يدخل الحمام ثانياً ويصب على بدنه ماء فاتراً صلباً متواتراً
ويخرج مبرحاً (وغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحمام أمان من النقرس) المرض المشهور
ويشترط أن يكون الماء البارد معتدلاً ليس بشديد البرد ولا يكون صلباً عليه ما بغتة (ويكره صب الماء
البارد على الرأس عند الخروج) فإنه يحدث أمراضاً عسرة البرء كالصداع الشديد والبرصام (وكذا
شربه) أي الماء البارد عند الخروج مضر أيضاً * (تنبيه) * لا يدخل الحمام من به ورم باطن أو ورم ظاهر
ولا من به تفرق الاتصال أو حمى غضة أو تخمة وطول المكث فيه يوجب الغشي والخفقان والكرب
ويضعف البناء وشهوة الطعام والحام عقيب الغذاء يسمن وعلى البطنية تولد القواجم وعلى الخلاء بهزل
وقليل الرياضة ينبغي له أن يستكثر من الحمام العرق ويابس المزاج يستعمل الماء أكثر من الهواء قال
الرئيس وينبغي أن يسخن الحمام بأغصان السمس أو القطن أو العنبر ويحترق تسخينه بكساحة الطريق
والروث والزبل والحمام الحار جداً يسيل الإحلاط الجامدة إلى أعماق البدن فيحدث سداً أو أوراماً ويسيل
الرطوبة إلى التجاويف فيحدث عنه صرع أو سكتة والحمام البارد يحرك المادة إلى التفرق حركة ناقصة
فتحدث من ذلك آفات وربما حدث منه الجرب والحكة والزكام والنزلة والمغص ويتدارك بأن
يهيأ ماء سخن معتدل ويصب على الرأس والبدن قبل الخروج بساعة ويدها التدليك والتمريخ والغمر
ثم لما يخرج يصب الماء الحار على الرأس وحده ثم يتعمم بعمامة معتدلة ويتدثر وينام والغسل بالماء
البارد يقوى البدن وينشطه ويجمع القوى ويقويها ويجود الهضم ويقوى الشهوة ويحسن اللون وإنما
يستعمل وقت الظهيرة في أيام الصيف لمن هو حار المزاج معتدل اللحم ويمنع منه الصبي لعدم استحكام أعضائه
بعد (هذا حكم الرجال) في دخولهم الحمام (وأما النساء) فلا ينبغي دخولهن فيه لما اشتمل عليه من المفسد
الدينية والعوائد الرديئة لأنهم اختلفوا في المرأة مع المرأة هل حكمها حكم الرجل أو حكم الرجل
مع الأجنبية أو حكم الرجل مع ذوات محارمه وهن قد تركزن ذلك كله وخرجن عن إجماع الأمة
بدخولهن بأديان العورات وإن قدرنا أن امرأة منهن سترت من سرتها إلى كبتها غير ذلك عليها وسمعن من
الكلام ما لا ينبغي حتى تزيل السترة عنها ثم ينضاف إلى ذلك محرم آخر وهو أن اليهودية والنصرانية لا يجوز

قبل الحمام بعد النورة أمان
من الجذام وقبل النورة
في كل شهر مرة تطفى
الصفراء وتنقي اللون وتزيد
في الجماع وقبل بولة في الحمام
قائم في الشتاء أنفع من
شربة دواء وقبل نومة في
الصيف بعد الحمام تعديل
شربة دواء وغسل القدمين
بماء بارد بعد الخروج من
الحمام أمان من النقرس
ويكره صب الماء البارد
على الرأس عند الخروج
وكذا شربه هذا حكم الرجال
وأما النساء

لها أن ترى بدن الحرة المسلمة وهن يجتمعن في الحمام مسلمات ويهوديات ونصرانيات فيكشف بعضهن على عورة بعضهن (فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل للرجل أن يدخل حليته الحمام وفي البيت مستحيم) أي لا يحل أن يأذن الرجل زوجته في دخول الحمام والحال أن في البيت موضع استحمام وهذا لما يترتب على دخولها من المفاسد الدينية التي تقدم ذكر بعضها وبعضها إذا أرادت الحمام استحيمت معها أنفريها وأنفس حايها فتابسه حين فراغها من الغسل في الحمام حتى يراها غير هافقع بذلك المفاخرة والمباهاة وربما يكون ذلك سببا للفراق عز زوجها والأقامة على شذائ بينهما طول المدة هذا حال غالبهن وهن نقيض التوادر والالفة والسكون المطالبة في الشرح فان قال قائل الغسل في البيت يصعب عليها فالجواب لو أنفق في خلوة يعملها في البيت من بعض ما يعطى في الصداق لانسدت هذه الثأمة فلو قال أيضا أن الغسل في البيت لا يكون كالحمام سيما في أيام البرد فالجواب أن أيام البرد يمكن المرأة أن تستغني فيها عن الغسل بالسدر وما شا كاه اذان أيام البرد لا يجتمع فيها الوسخ ولا الغبار كثير فاذا فرغت أيام البرد كان الغسل في البيت المهيأ له لا مشقة فيه ويكفيها في تلك المدة أنها تغتسل من الحيض كما تغتسل من الجنابة ولكن يجب على الزوج أن يعلمها سرعة الغسل وذلك من السنة الماضية وانها إذا اغتسلت في البيت تغطي رأسها لا تكشفه الا وقت الغسل وخلت شعر رأسها وأفاضت الماء عليه ثم نشفته في الوقت وغطته ثم بعد ذلك تغسل سائر بدننها خيفة أن يصيبها في رأسها ألم اذا هي كشفت حتى تفرغ غسلي بدننها والحديث المذكور أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي والحاكم وصححه من حديث جابر بلفظ من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بئزر ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليته الحمام قاله العراقي قلت اسناد النسائي جيد واسناد الترمذي ضعهيف لضعف راويه ابي بن ابي سليم ورواه الحاكم وقال على شرط مسلم وأقره الذهبي ورواه أحمد وأبو داود من حديث ابن عمر واسناد أبي داود وفيه انقطاع وعند أبي يعلى وابن حبان والطبراني في الكبير والحاكم والعقيلي في الضعفاء من حديث عبد الله بن يزيد الخطمي عن أبي أيوب ولفظه مثل الاول وفيه زيادة ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر من نساءكم فلا يدخلن الحمام (والمشهور) على السنة الناس (حرام على الرجال دخول الحمام الا بئزر وحرام على المرأة دخول الحمام الانفساء أو مريضة) أما الجملة الاولى منه فعناها في الحديث الذي تقدم والجملة الثانية معناها عند الحاكيم في الادب من حديث عائشة دخل عليها نسوة فقالت من أنتن قلن من حص فقالت صواب الحمامات قلن نعم قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحمام حرام على نساء أمتي وقال صحيح الاسناد وأقره الذهبي ولا يابى داود وابن ماجه من حديث عبد الله بن عمر فلا يدخلها الرجال الا بالازر وامنعوها النساء الا مريضة أو نفساء (ودخلت عائشة رضي الله عنها حماما من سقم بها) أوردته صاحب القوت وقدرى البيهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي خباب عن عطاء عن عائشة رضي الله عنها قالت ما يسر عائشة ان لها مثل أحد ذهب وانما دخلت الحمام (فان دخلت المرأة للضرورة) كحيض أو نفاس أو سقم ولم يكن في البيت مستحيم (فلا تدخل الا بئزر سابغ) من رأسها الى منتهى ساقها بشرط أن تختلي في موضع خاص منه ولا يدخل عليها أحد من النساء الا جانب (ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه) التحريمي أو التزهي فيكون كفاعل المكروه * (النوع الثاني مما يحدث في البدن من الاجزاء وهي ثمانية) *

فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل للرجل ان يدخل حليته الحمام وفي البيت مستحيم والمشهور انه حرام على الرجال دخول الحمام الا بئزر وحرام على المرأة دخول الحمام الانفساء أو مريضة ودخلت عائشة رضي الله عنها حماما من سقم بها فان دخلت للضرورة فلا تدخل الا بئزر سابغ ويكره للرجل ان يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه

* (النوع الثاني مما يحدث في البدن من الاجزاء وهي ثمانية) * الاول شعر الرأس

(الاول شعر الرأس) ولم يثبت انه صلى الله عليه وسلم حلقه الا في نسك وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من التابعين بل كان تخليته شعار أهل الاسلام وكان الحلق سيما الخوارج وقد ورد في حديث في وصف الخوارج سيماهم التحالق أي حلق شعر الرأس ولما أتى صبيغ الى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه وكان يسأل عن المتشابهين فلما رآه قال أنت صبيغ وعلا عليه بالبرة وقال اكشفوا عن رأسه فوجد فيه شعرا فقال لولا شعرا أسكن لذعبت بالبحر حيث ظن انه من الخوارج فلما رأى شعرا رأسه تركه وأمر أهل البصرة

أن لا يخالطوه وقد تقدمت قصته في كتاب العلم ثم جاء زمان وفتحت بلاد العجم فصاروا يحلقونه ونسيت السنة حتى صار توفير شعر الرأس شعار العلويين والأتراك والمتصوفة وصار الحلق سنة متبوعة (و) جملة القول فيه أنه (لأبأس) الآن (بحاقه لمن أراد التنظيف) وهذا على رضى الله عنه لما سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول تحت كل شعرة جنازة كان يقول ومن ثم عادت رأسي فكان يحلقه ويقصه قصد التنظيف وربما استدل بعض الصوفية في حلق رأس المرء إذا تاب بما رواه أحمد وأبو داود من حديث كليب الجرمي رفعه الق عنك شعر الكفر واختن واللقاء طرح الشئ وهو شامل لشعر الرأس وغيره وذكر صاحب الملاح أنه بدعة (ولأبأس بتركه) موفرا (لأن يدهنه ويرجله) أي بمرجه ويتعاهد بخدمة (الأذا تركه قزعا أي) حلق بعضه وترك بعضه (قطعا) متفرقة وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القزع وقزع رأسه تغزيا لحاقه كذلك (وهو دأب) أي عادة (أهل الشطارة) وهم أهل الأثوم والخبيث (أو أرسل الذوائب) أي الحصل من شعر الرأس تتدلى على اليمين والشمال (على هيئة أهل الشرف) العلويين (حيث صار ذلك شعارا لهم) يعرفون به حتى إن بعضهم لقب بكيسودرازيم هذا المعنى وهو مكروه (فانه إذا لم يكن شريفا كان تلبيسا) وهو مثل العلامة الخضراء حيث صارت شعارا للفاطميين فاذا استعملها غيرهم كان تلبيسا فلاحظ هذا صار متروكا ولم يوقت المصنف حلق الرأس لكونه لم يردوا الظاهر أنه يقاس على غيره في الحاجة إليه وطوله فإن احتاج في كل أربعين يوما مرة وهذا هو المألوف عند أهل البادية الآن أو في كل جمعة مرة كـ هو المألوف في الأمصار وكره تعيينه في يوم السبت خاصة (الثاني شعر الشارب) وهو ما سأل على الشفة العليا (وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشوارب) وأعفوا اللحى وهي رواية أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة (وفي لفظ آخر جزوا الشوارب) وهي رواية مسلم من حديثه (وفي لفظ آخر حفوا الشوارب وأعفوا اللحى) ولم أر من خرج هذا اللفظ غير ما في كتاب القوت إلا أن معناه في المتفق عليه يقال حف شارب إذا احفاه وحفت المرأة وجهها حفاز ينته بأخذ شعره وفسره المصنف بقوله (أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها) وحفاف جمع حاف (وحفاف الشئ حوله) من حف القوم بالبيت أطافوا به فهم حافون وعبرة القوت أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها لأن حفاف الشئ حوله (ومنه) قوله تعالى (ونرى الملائكة حافين من حول عرش) أي مطيقين به (وفي لفظ آخر احفوا) الشوارب من الثلاثي المزيد وهي رواية الشيخين من حديث ابن عمر يقال أحفى شارب إذا بالغ في قصه (وهذا يشعر بالاستئصال) واليه ذهب ابن عمر وبعض التابعين وهو قول الكوفيين وأكثروا الصوفية حتى قال بعضهم من أحفى شارب به نظر الله إليه واستدلوا بما تقدم من قوله احفوا جزوا ورواية البخاري أيضا أنهم كوا الشوارب (وقوله احفوا) الشوارب (يدل على ما دون ذلك) وهو المختار في صفة قصه أن يقص منه حتى يبدو طرف الشفة وهو جرحها ولا يحفيه من أصله وهو قول مالك والشافعي وكان مالك يرى حلقه مثله ويأمر بأدب فاعله وكان يكره أن يأخذ من أعلاه (قال الله عز وجل إن يسألكموهما فيحلفكم بخلوا أي يستقصي عليكم) من احفاه في المسئلة بمعنى الح وأحلف واستقصى (وأما الحلق فلم يرد) وتقدم أن مالك كان يراه مثله ويأمر بأدب فاعله قلت ومن جهة الورود فقد ورد في معياره والنسائي من حديث أبي هريرة خمس من الفطرة فذكر حلق الشارب فقول المصنف لم يرد فيه نظر لأنه يحمل على الاحفاء القريب من الحلق لثلاثة أضرار وإيات واليه أشار المصنف بقوله (والاحفاء القريب من الحلق) وهو المعبر عنه بالاستئصال فقد (نقل) ذلك (عن) جماعة من الصحابة) رضوان الله عليهم منهم ابن عمر فإنه كان يرى استحباب استئصاله (نظر بعض التابعين رجلا أحفى شارب فقال ذكرني أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) فقال هكذا كانوا يحفون شواربهم فقال نعم كذا في القوت وهو دليل قوي للكوفيين وقد أجمعوا على استحباب القص وخالفهم الظاهرية فقالوا بوجوبه وتقدم المختار في صفة قصه والقائلون به جاوروا به جاوروا به جاوروا على القص وبعضهم

ولأبأس بحلقه لمن أراد التنظيف ولا بأس بتركه لمن يدهنه ويرجله إلا إذا تركه قزعا أي قطعاه وهو دأب أهل الشطارة أو أرسل الذوائب على هيئة أهل الشرف حيث صار ذلك شعارا لهم فانه إذا لم يكن شريفا كان ذلك تلبيسا * الثاني شعر الشارب وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشارب وفي لفظ آخر جزوا الشوارب وفي لفظ آخر أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها وحفاف الشئ حوله ومنه وتري الملائكة حافين من حول العرش وفي لفظ آخر أحفوا وهذا يشعر بالاستئصال وقوله حفوا يدل على ما دون ذلك قال الله عز وجل إن يسألكموهما فيحلفكم بخلوا أي يستقصي عليكم وأما الحلق فلم يرد والاحفاء القريب من الحلق نقل عن الصحابة نظر بعض التابعين المخرج أحفى شارب فقال ذكرني أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

حل على احفاء ما طال على الشغبين ويدل على ان المراد التقصير لا الاستئصال رواية النسائي من حديث أبي
 هريرة خمس من الفطرة فذكر تقصير الشارب لكن يعكر عليه رواية وحلق الشارب وأشار المصنف
 الى دليل التقصير بقوله (وقال المغيرة بن شعبه) الثقيفي الصحابي شهد الحديبية وولي الكوفة مرات
 وبرأيه ودهائه يضرب المثل روى عنه بنوه وعروة والشعبي وزباد بن علاقة مات سنة خمسين من الهجرة
 (نظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد طال) وفي القوت وقد عفا (شاربي فقال تعال فقصة لي على
 السوال) رواه أبو داود والنسائي والترمذي في الشمائل واسناده صحيح ووجه الاستدلال به انه لو كان
 المراد استئصاله لما وضع السوال حتى يقطع ما زاد عليه وقال العراقي في شرح التقريب وذهب بعض
 العلماء الى انه مخير بين الامرين حكاه القاضي عياض ثم اختلفوا في كيفية قص الشارب هل يقص طرفاه
 أيضا وهما المسميان بالسبيلين أم يترك كما يفعل كثير من الناس وقد أشار الى ذلك المصنف بقوله (ولا
 بأس بترك سباليه وهما طرفا الشارب) بن عيين وعن شمال (فعل ذلك عمر) بن الخطاب رضي الله عنه
 (وغيره) من الصحابة والتابعين منهم الحسن بن سالم كفي القوت (لان ذلك لا يستر الفم) لبعدهما عنه
 (ولا يبقى فيه غمر الطعام) أي زفره (اذ لا يصل اليه) وقت الاكل وفهم من ذلك أن سبب قص الشوارب
 هاتان علتان وروى أبو داود من رواية أبي الزبير عن جابر قال كان عني السبيل الاثني عشر أو عشرة وكره
 بعضهم بقاء السبيل لما فيه من التشبه بالاعاجم بل المجوس وأهل الكتاب قال العراقي في شرح التقريب
 وهذا أولى بالصواب لما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن عمر قال ذكر لرسول الله صلى الله عليه
 وسلم المجوس فقال انهم يوفرون سباليهم ويحلقون لحاهم فخالفوههم فكان ابن عمر يحجز سباليه كما يحجز
 الشاة والبعير (وقوله صلى الله عليه وسلم) في الحديث الذي تقدم ذكره وهو قصوا الشوارب (واعفوا
 اللحي) أي (كثروها) يجوز استعماله ثلاثا ورابعيا قال السرقسطي يقال عفوت الشعر أعفوه عفا
 وعفيته وأعفيته اذا تركته حتى يكثروا ويطول (وفي الخبر أن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم
 فخالفوههم) رواه أحمد في مسنده في أثناء حديث لابي أمامة فقالنا يا رسول الله فان أهل الكتاب يقصون
 عثانينهم ويوفرون سباليهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم قصوا سباليكم ووفروا عثانينكم وخالفوا أهل
 الكتاب والعثانين جمع عثنون وهي اللحية قال العراقي والمشهور أن هذا من فعل المجوس لما تقدم
 من حديث ابن عمر عند ابن حبان قريبا (وكره بعض العلماء الحلق) أي حلق السبيل (ورآه بدعة)
 ومثله * (تنبيهات) * الأول يستحب الابتداء بقص الجهة اليمنى من الشارب كما صرح به الاصحاب
 لحديث عائشة المتفق عليه كان يعجبه التيمن في تطهيره وترجله وتنعله وفي شأنه كاه الثاني يجوز في قص
 الشارب أن يباشر ذلك بنفسه وان يقصه غيره لحديث المغيرة بن شعبه المتقدم عند أبي داود اذ لا هتك
 حرمة في ذلك ولا نقص مرواة الثالث قال صاحب القوت وقد رويناه في حديث قص الشوارب ألفاظا
 أخر منها خذوا الشوارب وورد انه صلى الله عليه وسلم كان يأخذ شاربيه ومنها طروا الشوارب طرا
 والطر أن يؤخذ من فوق الشارب ومن تحته حتى يستدق قال وهي لفظة غريبة (الثالث شعر الابط)
 بكسر فسكون ماتحت الجناح يذكر ويؤنث والجمع آباط كحمل وأجال وزعم بعض المتأخرين ان كسر
 الباء لغة وهو غير ثابت وقرأ بعض العلماء على بعض المحدثين الابط بكسر تين فقال له في الجواب لا تحرك
 الابط فيفج صناعته (ويستحب نتفه) لمن تعود عليه (في كل أربعين يوما مرة) واحدة وقد تقدم حديث
 أنس عند مسلم وقت لنا في قص الشارب وحلق العانة ونتف الابط أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة
 وهكذا أخرجه ابن ماجه (وذلك سهل على من تعود نتفه في الابتداء) فاستمر على ذلك (فأما من تعود
 الحلق فيكفيه الحلق) والحاصل أن سنته تحصل بأي وجه كان من الحلق والقص والنورة (اذ في النتف
 تعذيب وإبلام والمقصود النظافة وأن لا يجتمع في خالها وسخ ويحصل ذلك بالحلق) وغيره وحكى عن

وقال المغيرة بن شعبه
 نظر الى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وقد طال
 شاربي فقال تعال فقصة
 لي على سوالي ولا بأس بترك
 سباليه وهما طرفا الشارب
 فعل ذلك عمر وغيره لان
 ذلك لا يستر الفم ولا يبقى
 فيه غمر الطعام اذ لا يصل
 اليه وقوله صلى الله عليه
 وسلم اعفوا اللحي أي كثروها
 وفي الخبر ان اليهود يعفون
 شواربهم ويقصون لحاهم
 فخالفوههم وكره بعض
 العلماء الحلق ورآه
 بدعة الثالث شعر الابط
 ويستحب نتفه في كل
 أربعين يوما مرة وذلك
 سهل على من تعود نتفه
 في الابتداء فاما من تعود
 الحلق فيكفيه الحلق اذ في
 النتف تعذيب وإبلام
 والمقصود النظافة وان
 لا يجتمع الوسخ في خالها
 ويحصل ذلك بالحلق

نونس بن عبد الأعلى قال دخلت على الشافعي رحمه الله تعالى وعنده المزني يخلق ابطة فقال الشافعي علمت
 أن السنة التنف ولكن لا أقوى على الوجع ويستحب الابتداء بالابطال والاعتناء بالحكمة في اختصاص
 الابطال بالتنف على وجه الأفضلية أن الابطال يحمل الرائحة الكريهة والتنف يضعف الشعر فتخف الرائحة
 والخلق يكثف الشعر فتكثر منه الرائحة الكريهة * (مهمة) * ذكر بعض الشافعية أن النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يكن له شعر تحت ابطة حديث أنس المتفق عليه أنه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه في
 الاستسقاء حتى يرى بياض ابطينه قال العراقي في شرح التقریب ولا يلزم من ذلك أن يبيح بياض ابطينه أن
 لا يكون له شعر فان الشعر اذا تنف بقي المكان أبيض وان بقي فيه آثار الشعر ولذلك ورد في حديث
 عبد الله بن أقرم الخزاعي أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بايفاع من غمرة فقال كنت أنظر إلى
 عفرة ابطينه اذا سجد أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي وابن ماجه فذكر الهروي في الغريبين وابن
 الأثير في النهاية أن العفرة بياض ليس بالناصع ولكن كالون عفراء الأرض وهو وجهها وهذا يدل على
 أن آثار الشعر هو الذي جعل المكان أعفر والأفلاك خاليا من منابت الشعر جله لم يكن أعفر نعم
 الذي نعتقد فيه صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن لابطال رائحة كريهة بل كان تطيبها طيب الرائحة صلى الله
 عليه وسلم (الرابع شعر العانة) وأزالته مستحب إجماعا واختلف الفقهاء في تفسير العانة التي يستحب
 حلقتها فان شهور الذي عليه الجمهور أنها ما حول ذكر الرجل وفرج المرأة من الشعر وقال ابن سريج أنه
 الشعر الذي حول حلقة الذكر قال النووي فتحصل من مجموع هذا استحباب حلق جميع ما على القبل والذكر
 وحوليهما (ويستحب إزالة ذلك أبا لحاق) بالموسى وهو الذي في الحديث عند الجماعة عن أبي هريرة
 خمس من الفطرة فذكر فیهن الاستحداد وهو استعمال الحديد في حلق العانة وهو تلويح عن الخلق نعم
 التنف للمرأة أفضل (أو بالنورة) وهو أنظف أو بالقص بالمقراض أو بالتنف وتحصل السنة بكل منها
 اذا المقصود حصول النظافة قال المناوي وحكمة حلق العانة التنف مما يكره عادة والتحسن للزوجين
 وهو للمرأة أكد (ولا ينبغي أن يتأخر عن أربعين يوما) لما تقدم من حديث أنس عند مسلم في التوقيت
 * (تنبيه) * اختلف اللغويون في العانة فقال الأزهرى وجاعة منبت الشعر فوق قبل الرجل والشعر
 النابت عليها يقال له السب والشعرة وقال ابن فارس العانة السب وقال الجوهري هي شعر الركب وقال
 ابن الأعرابي وابن السكيت استعان واستحد حلق عانته وعلى هذا فالعانة الشعر النابت في حديث بنى
 قريظة من كان له عانة فاقبلوه ظاهره دليل لهذا القول وصاحب القول الأول يقول الأصل من كان له
 شعر عانة فحذف للعلم به والله أعلم * (فائدة) * سوى النووي بين الابطال والعانة في أنه يتولى ذلك بنفسه
 ولا يخبر بين ذلك وبين مباشرة غيره لذلك لما فيه من هتك المروعة والحرمة بخلاف قص الشارب قال العراقي
 وهو مسلم فيما اذا أتى بالافضل من التنف في الابطال وأما اذا أتى بالخلق فلا بأس حينئذ لمباشرة غيره لا زالت
 لعسر يمكنه من الخلق والله أعلم (الخامس الاظفار) جمع ظفر بضمين وهي أفصح اللغات وبها قرأ
 السبعة في قوله تعالى حرمت كل ذي ظفر أو جمع ظفر بضم فسكون للتخفيف وبها قرأ الحسن البصري
 وربما جمع على أظفر مثل ركن وأركان أو جمع ظفر بالكسر وزان حمل أو جمع ظفر بكسر تين للاتباع
 وقرئ بهم في الشاذ (وتقاليها مستحب) وهو تقبل من القلم وهو القطع ومنه تقليم الأشجار وهو قطع
 أطرافها (لشناعة صورته اذا طالت) لأنها تشبه حينئذ بالحيوانات ولأنها اذا تركت بحالها تحس
 وتخمش وتضر (وما يجتمع فيها) أي تحتها (من الوسخ) وربما أجنب ولم يصلها الماء فلا يزال جنبا
 (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة قم أظفارك فان الشيطان يقعد على ما طال منها) والمراد
 بالشيطان إبليس ويحتمل أن أكل فيه للجنس قال العراقي وأخرج الخطيب في الجامع من حديث جابر
 بأسناد ضعيف بلفظ قصوا أظفاركم فان الشيطان يجري مابين اللحم والظفر قلت ورواه ابن عساكر

* الرابع شعر العانة
 ويستحب إزالة ذلك إما
 بالخلق أو بالنورة ولا ينبغي
 أن تتأخر عن أربعين يوما
 * الخامس الاظفار وتقاليها
 مستحب لشناعة صورته
 اذا طالت وما يجتمع فيها
 من الوسخ قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة
 قم أظفارك فان الشيطان
 يقعد على ما طال منها

ولو كان تحت الظاهر وشيخ فلا يمنع ذلك صحة الوضوء لانه لا يمنع وصول (٤١١) الماء ولانه ينسأهل فيه للحاجة لا سيما في أظفار

الرجل وفي الأوساخ التي
تجتمع على البراجم وظهور
الارجل والايدي من العرب
وأهل السواد وكان رسول الله

صلى الله عليه وسلم يامرهم
بالقلم وينكر عليهم ما يرى
تحت أظفارهم من الأوساخ
ولم يامرهم بأعادة الصلاة ولا
أمره لكان فيه فائدة أخرى
وهو التغليظ والزجر عن
ذلك ولم أرفى الكتب خبراً
مروياً في ترتيب قلم الأظفار
ولكن سمعت انه صلى الله
عليه وسلم بدأ بمسحته اليمنى
وختم بابهام اليمنى وأبدأ
في اليسرى بالخنصر الى
الابهام ولما تأملت في هذا
خطر لي من المعنى ما يدل
على ان الرواية فيه صحيحة اذ
مثل هذا المعنى لا ينكشف
ابتداء الابنور النبوة وأما
العالم ذوا البصيرة فغايتهم
أن يستنبط من العقل بعد
نقل الفعل اليه فالذي لاح
لي فيه والعلم عند الله سبحانه
أنه لا بد من قلم أظفار اليد
والرجل واليد أشرف من
الرجل فيبدأ بها ثم اليمنى
أشرف من اليسرى فيبدأ بها
ثم على اليمنى خمسة أصابع
والمسححة أشرفها اذهي
المشيرة في كلتي الشهادة من
جمله الاصابع ثم بعدها
ينبغي أن يتدنى بماعلى
يمينها اذ الشرع يستحب
ادارة الطهور وغيره على
اليمنى وان وضعت ظهر

أيضاً في تاريخه من حديث جابر الان لفظه ولفظ الخطيب خلاو الحاكم وقصوا أظفاركم والباقي سواء
(ولو كان تحت الظاهر وشيخ) قليل (فلا يمنع ذلك صحة الوضوء) والغسل (لانه) أي ذلك الوسخ (لا يمنع
وصول الماء) الى تحت الظفر (ولانه ينسأهل فيه للحاجة لا سيما في أظفار الرجل) وعند أصحابنا اذا طال
الظفر فغطى الاغلة فمنع وصول الماء الى ماتحته أو كان في المحل المفروض غسله شيء يمنع الماء أن يصل
الى الجسد دكجين وشيخ وجب غسل ماتحته بعد ازالة المانع ولا يمنع الوسخ الذي في الأظفار سواء فيه
القرى والمصرى في الأصح فيصح الغسل معه لتولده من البدن اهـ (و) ينسأهل أيضاً (في الأوساخ التي
تحت البراجم وظهور الارجل والايدي للعرب) أي سكان البادية (وأهل السواد) أي سكان القرى
والريف (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرهم بالقلم) أي القص (وينكر ما يرى تحت أظفارهم من
الأوساخ) وذلك فيمارواه الحكيم الترمذي من حديث عبد الله بن بشر قصوا أظفاركم ونقوا براجمكم
وتظفوا لثامكم (ولم يامرهم بأعادة الصلاة) ولو ثبت ذلك لنقل (ولو أمر به) أي بأعادة الصلاة (لكان فيه
فائدة أخرى وهو التغليظ والزجر عن ذلك) ولكنه لم يثبت فان قيل قد ذكرتم الاتفاق على أن خلق العانة
وتقليم الأظفار سنة فواجه قوله صلى الله عليه وسلم فيمارواه أحد من حديث رجل من بني غفار رفعه قال
من لم يحلق عانته ويقلم أظفاره ويجز شاربته فليس منا وهذا يدل على وجوب ذلك والجواب عنه من
وجهين أحدهما أن هذا لا يثبت لان في اسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وانما يثبت منه الاخذ
من الشارب فقط كما رواه الترمذي وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شاربته فليس منا والثاني أن المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا
وطريقتنا والله أعلم (ولم أرفى الكتب) المؤلف في الحديث (خبراً) صحيحاً (مروياً) من طرق صحيحة
(في ترتيب قلم الأظفار) وقصها (ولكن سمعت) من أفواه المشايخ (انه صلى الله عليه وسلم بدأ) في قص
الأظفار (بمسحة اليمنى) التي هي أصبع الشهادة (وختم بابهام اليمنى وأبدأ في اليسرى بالخنصر الى
الابهام) قال العراقي لم أجده أصلاً وقد أنكره أبو عبد الله المازري في الرد على المصنف وشيخه عليه به
وقال في شرح التقرير لم يثبت في كيفية تقليم الأظفار حديث يعمل به ثم نقل كلام المصنف بتمامه
قال (ولما تأملت في هذا) أي فيما سمعت من المشايخ (خطر لي من المعنى ما يدل على أن الرواية فيه صحيحة اذ
مثل هذا المعنى) الدقيق (لا ينكشف ابتداء الابنور النبوة) أي باستضاءته والاقباس منه (وأما العالم
ذو البصيرة) التامة (فغايتهم أن يستنبطه) أي ذلك المعنى (من العقل بعد نقل الفعل اليه) قال في شرح
التقرير وقد تعقبه أبو عبد الله المازري في كتاب وقفت عليه له في الرد عليه وبالغ في هذا المكان في انكار
هذا عليه وقال انه يريد أن يخلط الشريعة بالفلسفة وهذا حاصل كلامه وبالغ في تجميع ذلك الامر في
ذلك سهل وهكذا نقله التاج السبكي في طبقاته من ترجمة المصنف وقال الامر في ذلك سهل ثم قال المصنف
(فالذي لاح لي فيه) من الحكمه (والعلم عند الله سبحانه وتعالى) انظر الى انصافه رحمه الله تعالى حيث قال
أولاً ولم أرفى الكتب خبراً مروياً ثم أبدى فيه من الحكمة مع ايكال العلم الى الله تعالى (انه لا بد من قلم أظفار
اليد والرجل) لانه أمور بهما (واليد أشرف من الرجل) لا محالة (فيبدأ بها) لشرفها (ثم اليمنى
أشرف من اليسرى) في اليد (فيبدأ بها) أي باليمنى (ثم على اليمنى خمسة أصابع والمسححة أشرفها اذ
هي المشيرة في كلتي الشهادة من جملة الاصابع) فكان الابتداء بها أولى وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم
يشير بها عند الدعاء وفي التشهد (ثم بعدها) أي المسححة (ينبغي أن يتدنى بماعلى يمينها) وهي ماعلى جهة
يمين الرجل (اذ الشرع يستحب ادارة الطهور وغيره على اليمين) ففي المنطق عليه من حديث عائشة كان
يعجبه التيمن في تطهيره وترجله وتنعله وفي شأنه كله (وان وضعت ظهر الكف) وفي نسخة اليد (على
الارض فالابهام هو اليمين وان وضعت ظهر الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

الكف على الارض فالابهام هو اليمين وان وضعت بطن الكف فالوسطى هي اليمنى واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

ماثلا الى جهة الارض اذ جهة حركة اليمنى الى اليسار واستتمام الحركة الى اليسار يجعل ظهر الكف غالبا
 فبايقضيه الطبع أولى ثم اذا وضعت الكف على الكف صارت الاصابع في حكم حلقة دائرة فيقتضي
 ترتيب الدور والذهاب عن يمين المسححة الى أن يعود الى المسححة فتقع البداية بخنصر اليسرى والخنصر
 باليمنى ما يبقى ابهام اليمنى وحاصل الكلام فيه أن الغالب الذي يقص يكون يده ظهرها الى فوق
 فكان الذي الى جهة يمينه الوسطى ثم ما بعدها الى الخنصر ولم يبق منها حذيتن الا الابهام فيختم به وأما
 اليد اليسرى فلا فضيلة فيها للمسححة على غيرها وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم بلالا يدعو وهو يشير
 بأصبعيه المسححة من اليمنى ونظيرها من اليسرى فقال له أحد أحد أي أثر بأصبع واحدة ولا تشر
 بنظيرها من اليسرى واذا كان كذلك فلا وجه لتقديم المسححة منها فلم يبق الا البداءة بأحد طرفيها ويقتضي
 على الولاء وأماميله الى تقديم الخنصر فلان اليد غالباً تقص وظهرها الى فوق فاذا بدأ بخنصرها أتى
 بعدها بما يلي جهة يمينه ولو بدأ بالابهام أولاً لآتى بعدها بما يلي جهة شماله فكان الاعتناء بجهة اليمنى
 أولى والله أعلم وقد وافقه عليه النووي في شرح مسلم ثم قال المصنف (وانما قدرت الكف موضوعة على
 الكف حتى تصير الاصابع كاشخاص في حلقة ليظهر ترتيبها وتقدير ذلك أولى من تقدير وضع الكف
 على ظهر الكف أو وضع ظهر الكف على ظهر الكف فان ذلك لا يقتضيه الطبع) ثم شرع في بيان كيفية
 قص أصابع الرجل فقال (وأما أصابع الرجل فالأولى عندي أن لم يثبت فيها نقل) عن فعله صلى الله
 عليه وسلم (أن يبدأ بخنصر اليمنى ويختم بخنصر اليسرى كما في التخليل) ومر في باب الوضوء (فان المعاني
 التي ذكرناها لا تتجه ههنا اذ لا مسححة في الرجل وهذه الاصابع في حكم صف واحد ثابت على الارض فيبدأ
 من جانب اليمنى فان تقديرها حلقة بوضع الاخص على الاخص باباه الطبع بخلاف اليدين) وذكر
 النووي في شرح مسلم في تعليل أظفار الرجلين انه يستحب أن يبدأ بخنصر اليمنى ويختم بخنصر اليسرى
 كما ذكره المصنف قال الولي العراقي وهو يعكس على ما تقدم من القص الى جهة اليمنى قال العراقي ورأيت
 بعض شيوخنا يختار في قص الاظفار كيفية أخرى بحيث يكون لقص مخالفاً لا على الولاء وانه يبدأ بمسححة
 اليد اليمنى ثم بالخنصر ثم بالابهام ثم بالوسطى ثم بالخنصر ثم بمسححة اليسرى كذلك على المخالفة ثم بخنصر
 الرجل اليمنى ثم بالوسطى ثم بالابهام ثم بالاصبع المجاورة للخنصر ثم المجاورة للابهام ثم باليمنى اليسرى ثم
 الوسطى ثم الخنصر ثم التي تجاور الابهام ثم التي تجاور الخنصر وقال انه جرب هذا للسلامة من الرمذ
 وانه كان كثيراً ما يرمذ فن حين صار يقص على هذا الوجه لم يرمذ بعد ذلك ورأيت من يذكره حديثاً
 من قص أظفاره مخالفاً عوفي من الرمذ وهذا الحديث لا أصل له البتة والكيفية الأولى أولى وان لم يكن
 التقييدها سنة لعدم ثبوتها أيضاً وكيفما قص حصل السنة والله أعلم اه قلت وقوله من قص أظفاره
 مخالفاً الخ ذكره الحافظ الدبائطي عن بعض مشايخه وهنا كيفية ثالثة مشهورة بين الناس وقد سمعت
 شيخنا المرحوم علي بن موسى الحسيني يذكر ذلك من شيخنا وشيخه المرحوم الشهاب أحمد الملوحي وينقل
 عنه ذلك قال سمعته يقول قصوا الاظفار بالسنة والادب * يعنيها خوايس يسارها أو خشب * ثم سمعت ذلك
 من شيخنا وشيخه المشار اليه والصحيح انه لم يثبت فيه شيء يعتمد عليه وانما هو من عمل المشايخ
 * (فصل) * قال العراقي بخير الذي يقلم أظفاره بين أن يباشر ذلك بنفسه وبين أن يقص له غيره كقص
 الشارب سواء اذلاها من حرمة في ذلك ولا ترك مرواة قاله النووي وغيره ولا سيما من لا يحسن قص
 أظفار يده اليمنى فان كثيراً من الناس لا يتمكن من قصها لعسر استعمال اليسار فان الأولى في حقه أن
 يتولى ذلك غيره الا يجرح يده أو يؤذيها اه قلت وسواء أذنب بالقص كما هو المألوف للناس أو بالمقلمة أو
 غيرها من الآلات وعلى أي وجه كان تحصل السنة وأما ما تعود بعض الناس بقطعها بالاسنان فانه مكروه
 بل رجماء يورث الفقر

ماثلا الى جهة الارض اذ
 جهة حركة اليمنى الى اليسار
 واستتمام الحركة الى اليسار
 يجعل ظهر الكف عالياً
 يقتضيه الطبع أولى ثم اذا
 وضعت الكف على الكف
 صارت الاصابع في حكم حلقة
 دائرة فيقتضي ترتيب الدور
 الذهاب عن يمين المسححة
 الى أن يعود الى المسححة فتقع
 البداية بخنصر اليسرى
 والخنصر باليمنى ما يبقى
 ابهام اليمنى فيختم به التعليل
 وانما قدرت الكف موضوعة
 على الكف حتى تصير
 الاصابع كاشخاص في
 حلقة ليظهر ترتيبها وتقدير
 ذلك أولى من تقدير وضع
 الكف على ظهر الكف
 أو وضع ظهر الكف على
 ظهر الكف فان ذلك
 لا يقتضيه الطبع وأما
 أصابع الرجل فالأولى
 عندي أن لم يثبت فيها نقل
 أن يبدأ بخنصر اليمنى
 ويختم بخنصر اليسرى كما
 في التخليل فان المعاني التي
 ذكرناها في اليد لا تتجه
 ههنا اذ لا مسححة في الرجل
 وهذه الاصابع في حكم صف
 واحد ثابت على الارض
 فيبدأ من جانب اليمنى فان
 تقديرها حلقة بوضع
 الاخص على الاخص باباه
 الطبع بخلاف اليدين

(فصل) في التوقيف فيه حديث أنس عند مسلم وقت لنا في قص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الأبط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وقد تقدم الكلام على هذا الحديث قال العراقي ولبس فيه تأقيت لما هو أولى بل ذكر فيها أنه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم هذا تحديد أكثر المادة قال والمستحب تفقد ذلك من الجهة إلى الجهة والأفلا تحديد فيه للعلماء إلا أنه إذا أكثر ذلك أزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم وفي الكامل لابن عدي من حديث أنس وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحلق الرجل عانته كل أربعين يوما وأن ينتفأ بطنه كلما طلع ولا يدع شارب به يطولان وأن يقلم أظفاره من الجمعة إلى الجمعة الحديث قال الذهبي في الميزان هذا حديث منكر

* (فصل) * قال ابن قدامة في المغني ويسن غسل رأس الأصابع بعد قصها ويقال ان الحكة بها قبل غسلها يضر بالبدن اه قلت ويستحب غسل ذلك قبل القص ليعين على قصها بسهولة وقوله يضر بالبدن قيل انه يورث البرص أعاذنا الله من ذلك

* (فصل) * ويستثنى من نذب قلم الاطفار مواضع منها حالة الاحرام وعشر ذى الحجة لمريد التضيعة وحالة الموت وحالة الغزو وكذا فى المحيط للسرخسى

* (فصل) * قال العراقي فان قيل قد قدمتم أن حلق العانة وتقليم الاظفار سنة وليس بواجب فواجه قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أحمد في مسنده من حديث رجل من بني غفار من لم يحلق عانته ويقلّم أظفاره ويجزّ شارب به فليس منا وهذا يدل على الوجوب والجواب عنه من وجهين أحدهما أن هذا لم يثبت لأن في اسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وانما يثبت منه الأخذ من الشارب فقط كما رواه الترمذي وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شارب به فليس منا والثاني المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا وطريقتنا والله أعلم

* (فصل) * قال الحافظ السخاوي في المقاصد لم يثبت تعيين لقص الاطفار عن النبي صلى الله عليه وسلم
 شئ وما يعزى من النظم في ذلك لعلى رضى الله عنه ثم شيخنا رحمه الله تعالى فباطل عنهما اه وقال العراقي
 اختلفت الاحاديث الواردة في أيام الاسبوع بقص الاطفار فورد في بعضها يوم الجمعة وفي بعضها يوم الخميس
 قال البيهقي في سننه الكبيرى رويناه عن أبي جعفر مرسلًا قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحب
 أن يأخذ من شارب به وأطفاره يوم الجمعة اه قال العراقي وأما قصها يوم الخميس فرويناه في حديث مسلسل
 بذلك أخبرني به أبو العباس أحمد بن عبد الواحد الحراني ورأيت يقيم أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا
 الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمياطي ورأيت يقيم أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا المشايخ الستة صقر
 ابن يحيى بن صقر وأبو طالب عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن العجمي وأبو القاسم عمر بن سعيد بن عبد
 الواحد الحلبيون والحافظ أبو الحاج يوسف بن خليل ومحمد وعبد الجيد بن عبد الهادي بن قدامة الدمشقيون
 ورأيت كل واحد منهم يقيم أطفاره يوم الخميس قالوا أخبرنا يحيى بن محمود الثقفي ورأيناه يقيم أطفاره يوم
 الخميس قال أخبرنا جدى لامي أبو القاسم اسمعيل بن محمد بن الفضل التميمي ورأيت يقيم أطفاره يوم الخميس
 قال رأيت الامام أبا محمد الحسن بن أحمد السمرقندي يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ أبا العباس
 جعفر بن محمد المستغفرى يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا جعفر محمد بن أحمد بن عبد العزيز
 المكي يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الامام اسمعيل بن محمد بن على شاه المروذى يقيم أطفاره يوم
 الخميس قال رأيت أبا بكر محمد بن عبد الله النيسابورى وهو يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت عبد الله بن
 موسى بن الحسن يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الفضل بن العباس الكوفي وهو يقيم أطفاره يوم
 الخميس قال رأيت الحسن بن هرون بن ابراهيم الضبي يقيم أطفاره يوم الخميس قال رأيت عمر بن حفص
 يقيم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت أبا جعفر بن غياث يقيم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت جعفر بن

محمد يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت أبي محمد بن علي يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت الحسين بن علي يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت عليا رضي الله عنه يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقلم أظفاره يوم الخميس ثم قال يا علي قص الظفر وتنف الأبط وحلق العانة يوم الخميس والغسل والطيب واللباس يوم الجمعة وفي أسناده من يحتاج إلى الكشف عن حاله من المتأخرين فأما الحسين ابن هرون الضبي ومن بعده فثقات اه وقال الحافظ في الجواهر المسكلة بعد أن رواه بشرطه عن الصلاح محمد بن محمد الحارثي عن الحافظ العراقي ح وعاليا عن أحمد بن علي بن محمد المؤذن بصاحبة دمشق والزين عبد الواحد بن صدقة الحراني بحلب وأبي المعالي أحمد الذهبي بالقاهرة برواية الأول عن الكمال أبي عبد الله بن النخاس ورواية الثالث عن أبي هريرة أبي الدهبي كلاهما عن أحمد بن عبد الرحمن البعلبي بشرطه ورواية الثاني عن جده الشرف أبي بكر محمد بن يوسف الحراني عن العز أبي اسحق إبراهيم بن صالح بن العجمي هو والبعلبي عن الخطيب بن عبد الله محمد بن اسمعيل المرداوي عن أبي الفرج الثقفى ح هذا حديث ضعيف انفرد به عبد الله بن موسى وهو أبو الحسن السلمي كان أبو عبد الله بن منده سبي الرأي فيه وقال الحاكم انه كتب عن دب ودرج من الجهولين وأصحاب الزوايا وفي رواياته كما قال الخطيب غرائب ومناكير ومجائب ومن روى هذا المسلسل عن السلمي الحسين بن محمد الطالقاني ومحمد ابن الحسين الصوفي ورواه الديلمي في مسنده مسلسلا من طريق أبي عبد الرحمن السلمي عن عبد الله بن موسى وأخرجه أبو عصمة الاخسيكتي في مسلسلته عن أحمد بن عبد العزيز المكي اه قلت وقد سقط ذكر عبد الله بن موسى من سياق سند العراقي وقد زدت أنا ونقله المناوي في شرح الجامع عنه وليس فيه ذكر عبد الله بن موسى أيضا وهو لا بد منه فانه الذي عليه مدار هذا الحديث ومن سمع هذا الحديث بشرطه علي الزين العراقي الصلاح محمد بن محمد الحسري وفي سياقه ذكر عبد الله بن موسى الا انه خالف في اسم جده وقد علم من ذلك انه انما سقط من قلم النساخ وقد قال المناوي أخبرني به والذي ورأيت به قص أظفاره يوم الخميس قال رأيت الشيخ معاذ وهو يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرني شيخ الاسلام يحيى المناوي ورأيت يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم العراقي يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرني والذي ورأيت يقص أظفاره يوم الخميس بسنده المتقدم ولا بأس بإيراد سدي إلى المناوي فان الاتصال في المسلسلات مرغوب وعالوه مطلوب أخبرني به شيخنا العلامة عبد الخالق ابن أبي بكر المزاجي الحنفي ورأيت يقص أظفاره يوم الخميس بمدينة زبيد سنة ١١٦٤ قال أخبرني به الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكي ورأيت يقص أظفاره يوم الخميس بمكة قال أخبرنا عبد الله بن سالم البصري ورأيت يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ محمد بن علاء الدين البابلي ورأيت يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا الشيخ عبد الرؤف بن تاج العارفين الحدادي المناوي ورأيت يقص أظفاره يوم الخميس بسنده المتقدم (وهذه) حكمة ظاهرة عند صدق التأمل وتلك (الدقائق) الخفية (في الترتيب) المذكور في القص (تنكشف بنور النبوة في لحظة واحدة) لمن اقتبس جذوة منه (وانما يطول التعب علينا) بعدنا عن تلك الانوار (ثم لو سئلنا ابتداء وبالم يخطر لنا) بالبال (واذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه) المراعى في ذلك (ربما تبسر لنا بما عاينه صلى الله عليه وسلم) وفي بعض النسخ باعائه صلى الله عليه وسلم ثم (بشهادة الحكم وتبيينه على المعنى استنباط المعنى) من ذلك (ولا تظن) أيها السالك في طريق الحق (أن أفعاله صلى الله عليه وسلم كانت خارجة عن) دائرة (وزن) معنوي (وقانون) الهوى (وترتيب) رباني (بل جميع الامور الاختيارية التي يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام) لا يقدم على واحد معين بالاتفاق بل بمعنى يقتضى الاقدام والتقديم فان الاسترسال مهملا كما يتفق بحجة البهائم

وهذه الدقائق في الترتيب تنكشف بنور النبوة في لحظة واحدة وانما يطول التعب علينا ثم لو سئلنا ابتداء عن الترتيب في ذلك ربما لم يخطر لنا واذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه ربما تبسر لنا بما عاينه صلى الله عليه وسلم وبشهادة الحكم وتبيينه على المعنى استنباط المعنى ولا تظن ان أفعاله صلى الله عليه وسلم كانت خارجة عن وزنه وقانون وترتيب بل جميع الامور الاختيارية التي ذكرناها يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام كان لا يقدم على واحد معين بالاتفاق بل بمعنى يقتضى الاقدام والتقديم فان الاسترسال مهملا كما يتفق بحجة البهائم

ومن لا يعقل المعاني (وضبط الحركات بموازن المعاني) الصادقة (سجدة أولياء الله تعالى) أي عاداتهم
 وخلقهم (وكما كانت حركات الانسان) في أفعاله (وخطراته) في قصوده وأراداته (إلى الضبط) الإلهي
 أقرب (وعن الإهمال وتركه سدى) بلا حكمة (أبعد كانت مرتبته إلى الأولياء) والصديقين (والأنبياء
 أكثر وكان قربه من الله عز وجل أظهر إذا القريب) بحركاته من الولي الرحيم هو القريب (من النبي صلى
 الله عليه وسلم هو القريب من الله عز وجل) يشير إلى ذلك قوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله (والقريب من الله
 لا بد أن يكون قريبا فالقريب من القريب قريب بالاضافة) أي النسبة (إلى غيره) الذي ليس هو قريبا
 (فنعوذ بالله أن يكون زمام حركاتنا وسكاتنا) في الأمور والأفعال ولا كها (في ناحية الشيطان) أي في يده
 (بواسطة الهوى) النفساني (ولنبين عن ضبط الحركات باكتحاله صلى الله عليه وسلم فانه) ثبت من حديث
 ابن عمر فيما رواه الطبراني باسناد ضعيف انه (كان يكتحل في عيونه اليمنى ثلاثا وفي اليسرى اثنين) أي (فيبدأ
 باليمن) لانه كان من عادته التيمن في شأنه كله كما هو عند الترمذي في الشمائل وإنما كان يختار البداءة
 باليمن من العين (لشرفها وتفاوته في العينين) بان في احدهما ثلاثا وفي الاخرى اثنين (لتكون الجملة
 وترا) أي فردا (فان للوتر فضلا على الزوج) من الاعداد (فان الله سبحانه وتريجب الوتر) هو حديث
 وقد أغفله العراقي أخرجه أحمد والبراز عن ابن عمر وقال الهيثمي رجاله موثقون وأخرجه محمد بن نصر
 في كتاب الصلاة عن أبي هريرة وابن عمر والمعنى أن الله تعالى واحد في ذاته لا يقبل الانقسام والتجزئة واحد
 في صفاته فلا شبهة له واحد في أفعاله فلا شريك له ليس كمثل شئ وهو السميع البصير بحسب الوتر أي صلاته
 أو أعم بمعنى انه يشب عليه ويقبله من عامله قبول احسننا قال القاضي وكل ما يناسب الشئ أدنى مناسبة كان
 أحب اليه مما لم يكن له تلك المناسبة وعند الترمذي من حديث عاصم مثله بزيادة فأوتروا يا أهل القرآن
 وهذا يؤيد من ذهب إلى أن المراد بالوتر صلاته وفيه اطلاق الوتر على الله تعالى ولكن لامن جهة العدد
 ولكن بمعنى لا نظيره كاطلاق الفرد عليه بهذا المعنى (فلا ينبغي أن يخلف فعل العبد من مناسبة لوصف من
 أوصاف الله تعالى) فيتمتع عليه أن يكون من أهل الوتر في جميع الأفعال حتى يطلب العدد والكمية قال
 الحكيم الترمذي خلق الله الأشياء على محبوب الوتر واحدا وثلاثا وخمسا وسبعا فالعرش واحد والكرسي
 واحد والقلم واحد واللوح واحد والدار واحدة والسجن واحد وأبواب الجنة سبعة والايام سبعة والانهار
 سبعة وفترض على عباده خمس صلوات وعدد ركعاتها سبعة عشر وأم القرآن آياتها وتر إلى آخر ما ذكره
 وقوله فلا ينبغي الخ قال المصنف في خاتمة شرح الاسماء الحسنى ولقد سمعت الشيخ أبا علي الفارمدي عن شيخه
 أبي القاسم الكركاني انه قال ان الاسماء التسعة والتسعين تصير أوصافا للعبد السالك وهو بعد في السلوك
 غير واصل وهذا الذي ذكره ان أراد به شيا يناسب ما أوردناه في التنبيهات فهو صحيح ولا يظن به الا ذلك
 ويكون في اللفظ نوع توسع واستعارة والأفعالي الاسماء هي صفات الله تعالى وصفاته لا تصير صفة لغيره
 ولكن معناه من يحصل ما يناسب تلك الأوصاف كما يقال فلان حصل علم الاستاذ وعلم الاستاذ لا يحصل
 للتلميذ بل يحصل له مثل علمه ونظن ظان أن المراد ليس ما ذكرناه فهو باطل قطعاً أطال في تقرير كلامه
 فراجع (ولذلك) أي ولما كان الوتر محبوبا إلى الله تعالى (استحب الايتار في الاستحمار) اما بمعنى استعمال
 الحجر في الاستنجاء كما تقدم في بابه أو بمعنى استعمال الخمر كما كان يفعله ابن عمر ونقل عن مالك أيضا
 (وانما يقتصر على الثلاث وهو وتر) بان يجعل في اليمنى اثنين وفي اليسرى واحدا (لان اليسرى) على
 هذا (لا يخصها الا) كلمة (واحدة والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الاجفان بالكحل) فلذلك
 أعطى لليمنى ثلاثا ولليسرى اثنين فيحصل الايتار بمجموعهما مع استيعاب اليسرى حقها (وانما خصص
 اليمنى) بالثلاث (لان التفضيل لا بد منه للايتار واليمن أفضل) وأشرف (فهى بالزيادة أحق) من
 اليسار (فان قلت لم يقتصر على اثنين لليسرى وهى زوج) وقد قاتم بمعبوية الايتار في كل شئ وقد قال
 على اثنين لليسرى وهى زوج

وضبط الحركات بموازن
 المعاني سجدة أولياء الله
 تعالى وكما كانت حركات
 الانسان وخطراته إلى الضبط
 أقرب وعن الإهمال وتركه
 سدى أبعد كانت مرتبته
 إلى رتبة الانبياء والأولياء
 أكثر وكان قربه من الله
 عز وجل أظهر إذا القريب
 من النبي صلى الله عليه وسلم
 هو القريب من الله عز وجل
 والقريب من الله لا بد أن
 يكون قريبا فالقريب من
 القريب قريب بالاضافة إلى
 غيره فنعوذ بالله أن يكون
 زمام حركاتنا وسكاتنا في
 الشيطان بواسطة الهوى
 واعتبر في ضبط الحركات
 باكتحاله صلى الله عليه وسلم
 فانه كان يكتحل في عيونه
 اليمنى ثلاثا وفي اليسرى
 اثنين فيبدأ باليمن لشرفه
 وتفاوته بين العينين لتكون
 الجملة وترا فان للوتر فضلا
 على الزوج فان الله سبحانه
 وتريجب للوتر فلا ينبغي ان
 يخلف فعل العبد من مناسبة
 لوصف من أوصاف الله
 تعالى ولذلك استحب الايتار
 في الاستحمار وانما لم
 يقتصر على الثلاث وهو
 وتر لان اليسرى لا يخصها
 الا واحدة والغالب أن
 الواحدة لا تستوعب
 أصول الاجفان بالكحل وانما
 خصص اليمنى بالثلاث لان
 التفضيل لا بد منه للايتار
 واليمن أفضل فهى بالزيادة
 أحق (فان قلت) فلم يقتصر
 على اثنين لليسرى وهى زوج

ابن عربى فى اكنحال الوتر فى كل عين واحدة أو ثلاث لأن كل عضو عين مستقل (فالجواب أن ذلك ضرورة إذ لو جعل لكل واحد وتر) واحد أو ثلاثا (كان المجموع زوجا إذ الوتر مع الزوج) وهذا ظاهر ولكن يعكس عليه ما سياتى بعد أنه كان يكتحل فى كل عين ثلاثا (ورعايته الايتار فى مجموع الفعل وهو فى حكم الجملة الواحدة أحب من رعايته فى الاتحاد) وهذا على تقدير أن العينين فى حكم عضو واحد فينظر فيه الى مجموع الفعل والحكمة المذكورة وان كانت صحيحة لكنها اذا عورضت بما يخالفها ينعدم حكمها وقد أشار المصنف لما يعارضها فقال (ولذلك) أى لا يترار فى كل عين (أيضا وجهه) لا يضاد الحكمة (وهو أن يكتحل فى كل واحدة ثلاثا على قياس الوضوء وقد نقل ذلك فى الصحيح وهو الاول) قال العراقي هو عند الترمذى وابن ماجه من حديث ابن عباس قال الترمذى حديث حسن اه قات ولفظه عندهما كان له مكحلة يكتحل بها كل ليلة ثلاثا فى هذه وثلاثا فى هذه هكذا هو فى اللباس عند الترمذى وفى الشمائل نحوه وقال فى العمل انه سأل البخارى عنه فقال هو غير محفوظ اه وقال الصدر المناوى فيه عباد بن منصور ضعفه الذهبي اه ولكن نقل المناوى فى شرح الجامع قال البيهقى هذا أصح ما فى الاكنحال وفى أحاديث آخر أن الايتار بالنسبة الى العينين ولعل هذا ملحظ المصنف بقوله وقد نقل ذلك فى الصحيح لا كما يتبادر عند الاطلاق انه من حديث الصحيحين قال ابن حجر فى شرح الشمائل وآثار الثلاثة رعايته لا يترار ومن ثم روى أبو داود من اكنحال فليوتر ولانه متوسط بين الاقلال والاكثر وخبر الامور أوسطها (ولو ذهبت استقصى) أى أطلب نهاية (دقائق مارعاه صلى الله عليه وسلم فى حركاته) وسكاته وأمره كلها (اطال الامر) عن البيان (فقس) أنت (بما سمعته) ونقل اليك (مالم تسمعه) ولم يبلغ اليك وتيقن بان أمره صلى الله عليه وسلم كلها بمناسبات روحانية وترتيبات الهية علمها من علمها وجهلها من جهلها (واعلم أن العالم) الكامل فى العلم (لا يكون وارثا للنبي صلى الله عليه وسلم الا اذا اطلع على جميع معانى الشريعة) وأحاط بأسرارها ومعرفة محاسنها الدقيقة (حتى لا يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم الدرجة واحدة) التى لا يصل اليها (وهى درجة النبوة) لانها موهوبة غير مكتسبة (وهى الدرجة الفارقة بين الوارث والموروث) عنه وظاهر سياقها يدل أن من اتصف بما ذكر فهو من الصديقين عند الله تعالى وذلك لانه ليس تحت درجة النبوة الا الصديقة وقد نالها (اذا الموروث) منه (هو الذى حصل المال له) بجهده (واشتغل بتحصيله) بأى وجه كان (واقدر عليه) بحيث صار ملكا له (والوارث هو الذى لم يحصل) ذلك ولم يجتهد فى تحصيله (ولم يقدر عليه ولكن انتقل اليه) بالقرينة الشرعية (وتلقاه منه بعد حصوله) وتحقيق هذا المقام أن الموروث عنه يخدم الوارث بما تعب فى جميع ما أورثه غير أن الارث المعنوى الذى هو العلم ينقص شيئا من مورثه بوراثته الوارث بخلاف الدينار والدرهم فانهم ما نقل العين بالوراثه من المورث الى الوارث والانبيا ما ورثوا العلم وهو ما ورثهم الحق والعلماء ورثه الانبياء فالنبي وارث من وجه موروث من وجه وكذلك علماء الامة فمنهم من ورث علم الاحكام والشرع من ظاهر النبوة ومنهم من ورث علم الاسرار والكشف من باطن النبوة ولهما المرتبة الثانية من الوراثه وما يحصل لأورثه من حضرة النبوة لا يقبل الشبهة كما يقبلها العلم النظري فهو فى غاية البيان وأى عامل عمل بامر مشروع وحصل من ذلك العلم علم بالله فهو من العلم الموروث وقد لوح المصنف الى ذلك حيث قال (فأمثال هذه المعانى مع سهولة أمرها بالاضافة الى الاغوار والاسرار) الخفية (لا يستقل بدركها ابتداء الا الانبياء) عليهم الصلاة والسلام فهم الوارثون عن الله تعالى بمالهم من محض عنايته وفضله (ولا يستقل باستنباطها) أى ابراز دقائق تلك المعانى (تلقيا) من صدور النبوة واقتباسا من مشكاة أنوارها وذلك (بعد تنبيه الانبياء عليها) تلويحا وتصريحا (الا العلماء) الكمل (الذين هم ورثة الانبياء عليهم السلام) ثم لا يخلو ذلك الامر المنبئ عليه سواء كان شرعا للنبي مخصوص أو كان شرعا لمن قبله من الانبياء قررته نبي هذا العامل فهو وارث من كان

فالجواب أن ذلك ضرورة
اذ لو جعل لكل واحد وتر
لكان المجموع زوجا إذ
الوتر مع الزوج ورعايته
الايتار فى مجموع الفعل وهو
فى حكم الخصلة الواحدة أحب
من رعايته فى الاتحاد وذلك
أيضا وجه وهو أن يكتحل
فى كل واحدة ثلاثا على
قياس الوضوء وقد نقل
ذلك فى الصحيح وهو الاول
ولو ذهبت استقصى دقائق
مارعاه صلى الله عليه وسلم
فى حركاته اطال الامر فقس
بما سمعته مالم تسمعه واعلم
أن العالم لا يكون وارثا للنبي
صلى الله عليه وسلم الا اذا
اطلع على جميع معانى
الشريعة حتى لا يكون بينه
وبين النبي صلى الله عليه
وسلم الدرجة واحدة وهى
درجة النبوة وهى الدرجة
الفارقة بين الوارث والموروث
اذا الموروث هو الذى حصل
المال له واشتغل بتحصيله
واقدر عليه والوارث هو
الذى لم يحصل ولم يقدر عليه
ولكن انتقل اليه وتلقاه
بعد حصوله فأمثال هذه
المعانى مع سهولة أمرها
بالاضافة الى الاغوار
والاسرار لا يستقل بدركها
ابتداء الا الانبياء ولا يستقل
باستنباطها تلقيا بعد تنبيه
الانبياء عليها الا العلماء
الذين هم ورثة الانبياء
عليهم السلام

العامل بشره خاصة ووارث نبيه بما قرره له فيحشر في صفوف الانبياء عليهم السلام والله أعلم (السادس والسابع زيادة السرة وقلعة الحشفة) اعلم أن زيادة السرة تسمى بالسرة وهو جسم كالمصران متصل بسرته منه وأما القلفة ففيها لغات المشهور منها على وزان قصبة والجمع قلف وقلفات كقصب وقصبات والثانية القلفة كغرفة والجمع قلف كغرف وهي الجلدة التي تقطع في الختان ومن عظمت جلده هذه يقال له الاقلف وهي قلذاء وقلفها القالف قطعها والحشفة بالتحريك رأس الذكر (أما السرة فتقطع في أول الولادة) في سياق المصنف هنا تجوز أن الذي يقطع هو الجلد المتصل كالمصران بالسرة وليس هو نفس السرة وقوله في أول الولادة أي إذا ولد المولود يجب أن يبدأ أول شيء يقطع سره فوق أربع أصابع وإنما وجب قطع هذا الجسم لأنه لو بقي على طوله لتعفن وتضرر الصبي برائحته وربما وصلت عفونته إلى السرة وإنما جعل القطع فوق أربع أصابع لأنه لو كان أقل من هذا لتألم الجنين به ألما شديدا ويربط بصوفة نقيمة تقتل قتلا لطيفا وتوضع على موضع الربط خرقة مغموسة في الزيت ومما أمر به في قطع السر أن يؤخذ العروق الصفرة ودم الاخوين والانزروت والكمون والاشنة والمر أجزاء سواء يسحق ويذر على سرته ثم تشد (وأما التطهير بالختان) أي قطع القلفة التي تغطي الحشفة من الرجل وقطع بعض الجلدة التي في أعلى فرج المرأة ويسمى ختان الرجل اعدارا بالعين المهملة والذال المعجمة والراء وختان المرأة خفاضاً بالحاء المعجمة والضاد المعجمة أيضا فقد اختلف في الوقت الذي يشرع فيه (فعادة اليهود اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يشغل) أي يقوى (الولد أحب وأبعد من الخطر) هذا القول أشار به إلى وقته وهو البلوغ أو بعده على الصحيح من مذهب المصنف لما روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس أنه سئل مثل من أنت حين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنا يومئذ محتون وكانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك وأما وقت الاستحباب فقال الماوردي هو قبل البلوغ والاختيار في اليوم السابع من بعد الولادة وقيل من يوم الولادة فإن أخرجني الأربعين يوما فإن أخرجني السنة السابعة فإن بلغ وكان نضوا نحيفا يعلم من حاله أنه إن خستن تلف سقط الوجوب ويستحب أن لا يؤخر عن وقت الاستحباب إلا لعذر وذكر القاضي الحسين أنه لا يجوز أن يختن الصبي حتى يصير ابن عشرين سنة لأنه حينئذ يضرب على ترك الصلاة وألم الختان فوق ألم الضرب فيكون أولى بالتأخير روز يفه النووي في شرح المذهب ولم يذكر المصنف حكم الختان هل هو واجب أو سنة وقد اختلف العلماء فيه فذهب أكثر العلماء إلى أنه سنة وليس بواجب وهو قول مالك وأبي حنيفة في رواية وفي أخرى عنه واجب وفي أخرى عنه يأثم بتركه واليه ذهب بعض أصحاب الشافعي وذهب الشافعي إلى وجوبه مطلقا وهو مقتضى قول سحنون من المالكية وذهب أحد وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه واجب في حق الرجال سنة في حق النساء واحتج من قال أنه سنة بما (قال صلى الله عليه وسلم الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء) هكذا بالواو في سائر نسخ الكتاب ومثله في الجامع وفي نسخة العراقي وغيرها بحذفها قال رواه أحمد والبيهقي من رواية أبي الملقح بن أسامة عن أبيه بأسناد ضعيف اه قلت ورواه الطبراني والبيهقي أيضا من حديث شاذ بن أوس وأبي أيوب وابن عباس وفي سند الإمام أحمد الحجاج بن أرطاة عن والد أبي الملقح والحجاج ضعيف لا يحتج به وقال ابن عبد البر أنه يدور على الحجاج بن أرطاة وليس ممن يحتج به قال العراقي وقد رواه الطبراني في مسنده الشاميين من غير طريق الحجاج من رواية سعيد بن بشير عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس وأجاب من أوجبه بأنه ليس المراد بالسنة هنا خلاف الواجب بل المراد الطريقة واحتج من أوجبه بقوله تعالى أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رفعه اختن إبراهيم النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمانين سنة بالقدوم وقدرى أبو يعلى من طريق علي بن رباح مصفرا قال أمر إبراهيم بالختان فاختنن بقدم فاشتد عليه فأوحى الله إليه مجلت قبل أن تأمر بك بالختن فقال يا رب كرهت أن

السادس والسابع زيادة السرة وقلعة الحشفة أما السرة فتقطع في أول الولادة وأما التطهير بالختان فعادة اليهود في اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يشغل الولد أحب وأبعد عن الخطر قال صلى الله عليه وسلم الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء

أخر أمرنا وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة الفطرة خمس فذكر الختان وأغرب القاضي أبو بكر بن
العربي في شرح الموطأ حيث قال عندى أن الخصال الخمس المذكورة كلها واجبة وتعقبه أبو شامة على
ما ساقى في آخر هذا الكتاب ونقل ابن دقيق العيد عن بعض العلماء أنه قال دل الخبر على أن الفطرة بمعنى
الدين والاصل فيما أضيف إلى الشيء أنه منه أن يكون من أركانه لا من زوائده حتى يقوم دليل على خلافه
وقد ورد الأمر باتباع إبراهيم عليه السلام وعلمت أن هذه الخصال أمر بها إبراهيم عليه السلام وكل شيء
أمر الله تعالى باتباعه فهو على الوجوب لمن أمر به وتعقب بأن وجوب الاتباع لا يقتضى وجوب كل متبوع
فيه بل يتم الاتباع بالامتنال فإن كان واجبا على المتبوع كان واجبا على التابع أو نداء فندب ويتوقف
ثبوت هذه الخصال على الأمة على ثبوت كونها كانت واجبة على إبراهيم عليه السلام ومما احتج به القائلون
بالوجوب ما رواه أبو داود من حديث عثمة بن كثير بن كليب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم
قال للرجل الذى أسلم ألق عنك شعر الكفر واختنق فاستدل ابن سريج على وجوبه بالإجماع على تحريم
النظر إلى العورة فلولا أن الختان فرض لما أبج النظر إليها من المحتون وتعقب بأن سند الحديث ضعيف
وقد قال ابن المنذر لا يثبت فيه شيء وقال ابن القطان عثمة وأبوه مجهولان وقال الذهبي فيه انقطاع وفي الفتح
أنه ضعيف ونقض ابن عبد البر ما قاله ابن سريج بجواز قطر الطيب وليس الطب واجبا إجماعا واستدل
أبو حامد والماوردي بأنه قطع لا يستخلف من الجسد تعبدا فلا يكون الا واجبا وقاساه على وجوب القطع
في السرقة واحترزا بعدم الاستخلاف عن الشعر والظفر والتعبد عن القطع لا كلة فإنه لا يجب وتعقب
بأن قطع اليد إنما أبج في مقابلة جرم عظيم فلم يتم القياس واحتج القفال لوجوبه بأن بقاء الفلفة تحبس
النخاسة ويمنع مهمة الصلاة فتجب إزالتها وشبهه النخاسة بباطن الفم واحتج الماوردي فقال في الختان
ادخال ألم عظيم على النفس وهو لا يشرع إلا في إحدى ثلاث خصال لصحة أو عقوبة أو وجوب وقد اتقى
الاثنان ثبت الثالث وتعقبه أبو شامة بأن في الختان عدة مصالح كزبد الطهارة والنظافة فإن الفلفة من
المستقذرات عند العرب وكثر ذمهم للقلق في أشعارهم * (تنبيه) * قال الفخر الرازي الحكمة في
الختان أن الحشفة قوية الجس فمادامت مستورة بالقلفة تقوى اللذة عند المباشرة فإذا قطعت القلفة
تصلبت الحشفة فضعفت اللذة وهو اللائق بشريعتنا تقبلا للذة لا قطعها لها فالعدل الختان * (مهمة) *
اختلف في ختان نبيينا صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال أحدها أنه ولد محتونا مقطوع السريرة أخرجه
ابن عساكر من حديث أبي هريرة والطبراني في الأوسط وأبو نعيم والخطيب من طرق عن أنس نحوه
ومعه الضياء في المختارة لكن نقل العراقي عن السكالي بن العديم أنه قال لا يثبت في هذا شيء وأقره عليه
وبه صرح ابن القيم ورد على من جعله من خصائصه صلى الله عليه وسلم فقد نقل ابن دريد في الوشاح عن
ابن الكلبي أن غيره من الأنبياء كذلك وذكر الحافظ بن حجر أن العرب تزعم أن الغلام إذا ولد في القمر
فسخت قلفته أي اتسعت فصار كالمحتون الثاني أنه صلى الله عليه وسلم ختنه جده عبد المطلب يوم سابعه
وصنع له مائدة وسماه محمدا أورده ابن عبد البر في التمهيد من حديث ابن عباس الثالث أنه صلى الله عليه
وسلم ختن عند حليلة السعدية ذكره ابن القيم والديلمى ومغلطاي وقال ابن جرير عليه السلام ختنه
حين طهر قلبه وكذا أخرجه الطبراني في الأوسط وأبو نعيم من حديث أبي بكره لكن قال الذهبي إن هذا
منكر والله أعلم (وينبغي أن لا يبالغ في خفض المرأة) أي ختانها (قال صلى الله عليه وسلم لا م عطفية)
الانصارية (وكانت تخفض) أي تحت النساء (بأأم عطفية أشمى ولا تهكى فإنه أسرى للوجه وأخطى
عند الزوج) قال العراقي رواه الحاكم والبيهقي من حديث الفضل بن قيس ولا يروى داود نحو من حديث
أم عطفية وكلاهما ضعيفاه والأشهاد هو أن يكون بين وبين والنكاح هو المبالغة في العمل قاله الزنجشري
وقد أخرج الطبراني في الكبير أيضا من هذا الطريق واقطعه من فضي ولا تهكى فإنه أنضر للوجه وأخطى

وينبغي أن لا يبالغ في خفض
المرأة قال صلى الله عليه
وسلم لا م عطفية وكانت
تخفض بأأم عطفية أشمى ولا
تهكى فإنه أسرى للوجه
وأخطى عند الزوج

أى أكثر لسانه الوجه ودمه

وأحسن في جماعها فانظر
الى جلاله لفظه صلى الله
عليه وسلم في الحكاية والى
اشراق نور النبوة من
مصالح الآخرة السنية هي
أهم مقاصد النبوة الى
مصالح الدنيا حتى انكشف
له وهو أى من هذا الامر
النازل قدره ما وقع
الغفلة عنه خيف ضرره
فسبحان من أرسله راحة
للعالمين ليجمع لهم بين
بعثته مصالح الدنيا والدين
صلى الله عليه وسلم الثامنة
ما طال من اللحية وانما
أخرناها لنحقق بها مافي
اللحية من السن والبدع اذ
هذا أقرب موضع يليق به
ذكرها وقد اختلفوا فيما
طال منها فقبل ان قبض
الرجل على لحيته وأخذ
ما فضل عن القبضة فلا بأس
فقد فعله ابن عمر وجماعة
من التابعين واستحسنه
الشعبي وابن سيرين وكرهه
الحسن وقتادة وقالوا تركها
عافية أحب لقوله صلى الله
عليه وسلم اعفوا اللحية
والامر في هذا قريب ان
لم ينته الى تقصيص اللحية
وتدويرها من الجوانب
فان الطول المفرط قد يشوه
الخلق ويطلق السنة
المغتربين بالنزاهة فلا بأس
بالاحتراز عنه على هذه
النية وقال النخعي عجت
لرجل عاقل طويل اللحية

عند الزوج ولفظ الضحك بن قيس كان بالمدينة امرأة يقال لها أم عطية تخفص الجوارى فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك والضحك بن قيس راوى هذا الحديث قيل هو الفهرى وقيل غيره وقال الحفاظ بن
حجر ورواه أبو داود في السنن وأعله بمحمد بن حسان فقال مجهول ضعيف وقال في موضع آخر كلاهما ضعيف
ومعنى أسرى للوجه (أى أكثر لسانه الوجه ودمه) لان شهونها تبق بالاشمام فيرجع الدم الى الوجه
ويظهر فيه الطراوة (و) معنى قوله وأحظى عند الزوج أى (أحسن في جماعها) وذلك لان الحافضة اذا
استأملت حادثة الختان ضعفت شهوة المرأة فكثرت الجماع فقلت حظونها عند بعلاها كما انهم اذا تركوها
بحالها فلم تأخذ منها شيأ بقيت غلتها فقد لا تكتفى بجماع حليلها فتقع في الزنا فأخذ بعضهم تعديل الخلقة
والشهوة (فانظر الى جلاله لفظه صلى الله عليه وسلم في الكناية) مع كمال الإيجاز والاختصار والتلويح
الى اختيار الوسط الذى هو العدل (و) انظر (الى اشراق نور النبوة في مصالح الآخرة التى هي أهم مقاصد
النبوة الى مصالح الدنيا) ودقائقها (حتى انكشف له) من وراء حجاب (وهو) صلى الله عليه وسلم مع ذلك
(أى) لم يقرأ ولم يكتب ولا جلس بين يدي معلم (من هذا الامر النازل قدره) يشير الى الحديث المتقدم
(ما لو وقعت الغفلة عنه) ولم ينبه على ذلك (خيف ضرره) واشتد شره (فسبحان من أرسله راحة للعالمين)
محضة (لجمع لهم بين بعثته) أى بركتها (مصالح الدنيا والدين) من كل ما يحتاج اليه الانسان منهما
(صلى الله عليه وسلم) وشرف وكرم ومجد وعظم * (مهمة) * قال السهيلي في الروض نقلا عن نوادر أبى
زيد أول امرأة خضت من النساء وتقتب اذنها وجرت ذيلها باجر وذلك ان سارة غضبت عليها خلقت
أن تقام ثلاثة أعضاء من أعضائها فأمرها ابراهيم عليه السلام أن تبرقسها بثقب اذنها وخفضها
فصارت سنة في النساء اه (الثامن) من خصال الفطرة كما هو في حديث عائشة على ما سأتى بيانه اعفاء
اللحية وهو (ما طال من اللحية وانما أخرناها لنحقق بها مافي اللحية من السن والبدع اذ هذا أقرب موضع
يليق به ذكرها وقد اختلفوا فيما طال منها فقبل ان قبض الرجل على لحيته وأخذ ما فضل عن القبضة
فلا بأس) في ذلك (فقد فعله) من الصحابة عبد الله (بن عمر) بن الخطاب رضى الله عنه (وجماعة من
التابعين واستحسنه الشعبي) الفقيه عامر بن شراحيل (وابن سيرين) ومحمد وآخرون (وكرهه الحسن)
البصرى (وقتادة) بن دعامة أبو الخطاب السدوسي (وقالوا تركها عافية) أى عفوا (أحب لقوله صلى الله
عليه وسلم اعفوا اللحية) كما فى الصحيحين من حديث ابن عمر وفي رواية أو فلول وفي رواية وفروا وفي رواية
أرخوا بالخاء المعجمة على المشهور وقيل بالجيم من الترك والتأخير وأصله الهمز فحذف تخفيفا واعفاء
اللحية فغير شعرها وتكثيره وانه لا يأخذ منه كالشارب من عفا الشيء اذا كثر وزاد وهو من الاضداد
وفى الفعل المتعدى لغتان أعفاه وعفاه وجاء المصدر هنا على الرابعى قال العراقي واستدل به الجمهور على
أن الاولى ترك اللحية على حالها وأن لا يقطع منها شيء وهو قول الشافعى وأصحابه وقال عياض يكره حلقها
وقصها وتحريفها وقال القرطبي في المفهم لا يجوز حلقها ولا تطها ولا قص الكثير منها قال عياض وأما
الاخذ من طولها فحسن قال ويكره الشهرة في تعظيمها كما يكره في قصها وخزها قال وقد اختلف السلف
هل لذلك حد فمنهم من لم يحدد شيأ في ذلك الا انه لا يتركها بحدا الشهرة ويأخذ منها وكره مالك طولها
جدا ومنهم من حدد بما زاد على القبضة فيزال ومنهم من كره الاخذ منها الا في ج أوعرة اه (والامر في
هذا قريب اذ لم ينته الى تقصيص اللحية وتدويرها من الجوانب) كما هو شأن أهل الذمارة (فان الطول
المفرط) فيها (قد يشوه الخلقة) الاصلية (و يطلق السنة المغتربين بالنز) والتعيب (اليه فلا بأس
بالاحتراز عنه على هذه النية وقال) ابراهيم بن الاسود (النخعي) فقيه الكوفة (عجت لرجل) ونص
القوت عجا من رجل (عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها) ونص القوت فجعلها
(بين لحيته فان التوسط في كل شيء حسن ولذلك قيل) ونص القوت وقال بعض الادباء (كلما طالت

كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها بين لحيته فان التوسط في كل شيء حسن ولذلك قيل كلما طالت

اللحمة تشمر العقل) وقال آخر ما طالت اللحمة من رجل الا ونقص من عقله بمقدار ما طال من لحيته قال صاحب القوت وأنشدت لبعض الظرفاء

لا تجبن للحمة * طالت منابتها طويلا نهوى بماء صف الريا * حكاها ذنب الحسيلة
قد يدرك الشرف الفتي * يوما ولحيتته قلبه

وأنشدت لبعض العرب لعمر ك ما الفتيان أن تنبت اللحى * ولكنما الفتيان كل فتى ندى
(فصل) (وفي اللحمة عشر خصال مكروهة وبعضها أشد من بعض) ونص القوت وفي اللحمة من خفايا الهوى ودقائق آفات النفوس ومن البدع المحدثثة اثنا عشر خصالا بعضها أعظم من بعض وكلها مكروهة وقد كنا أجعلنا ذلك عددا في باب آفات النفوس (وهو خضابها بالسواد) لاجل الهوى ونذلس الشيب (وتبييضها بالكبريت) وغيره استعجالا لطهار علو السن وسرا للحدثثة والتعليم (و) من ذلك (نتفهاو) أيضا (تتف الشيب منها) تغطية للتكهل (والنقصان والزيادة فيها) على ما سيأتي بيانه (وتسريحها تصنع لاجل الرياء) ونص القوت لاجل الناس (وتركها شعثا) تقلة مغبرة (اطهار الزهد) والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (و) من ذلك (النظر الى سوادها عجا) بها وخيلاء وغرة (بالشباب) ونفرا (و) من ذلك النظر (الى بياضها تكبرا بعلاو السن) وتطاولا على الشباب فيحسبه نظره البهاغن النظر لنفسه من تعلم العلم وتعلم القرآن الذي لا يسعه جهله (و) من ذلك (خضابها بالجرة والصفرة من غيرنية) صالحة (تشبها بالصالحين) والقراء من أهل السنة فهذه عشر خصال وزاد صاحب القوت فقال ومنه تقصيصها كالتعبية طاقة على طاقة للترين والتصنع ووافقته النووي فعد الخصال المكروهة فيها اثني عشر كما قاله صاحب القوت وزاد حلقها وعقدتها وضفرها وبه تمت الخصال اثني عشر ثم فسر المصنف تلك الخصال فقال (أما الأول وهو الخضاب بالسواد) لالفرض الجهاد (فهو منهي عنه لقوله صلى الله عليه وسلم خير شبابكم من تشبه بشيوخكم وثمر شيوخكم من تشبه بشبابكم) كذا في القوت ولكن قال بكهولكم بدل بشيوخكم قال العراقي أخرجه الطبراني من حديث وثالة بن الاسقع بإسناد ضعيف اه قلت وكذا أبو يعلى قال الهيثمي وفيه من لم أعرفهم وأخرجه البيهقي عن ابن عباس وقال تفرد به بحر بن كثير السقاوي بغيره قال في الكاشف تركوه وفي الضعفاء اتفقوا على تركه وفيه أيضا الحسن ابن أبي جعفر وهو ضعيف وأخرجه ابن عدي عن ابن مسعود وقال ابن الجوزي حديث لا يصح (والمراد بالتشبه بالشيوخ) في الحديث المذكور (في الوفا لافي تبييض الشعر) فانه مكروه لما فيه من اظهار علو السن توصلا الى التصديق وقال ابن أبي ليلى يعجبني ان أرى قفا الشاب أحسبه شيخا وأبغض أن أرى قفا الشيخ أحسبه شابا فاذا هو بشيخ وأخذ الماوردي من الحديث انه ينبغي للطالب الاقتداء بأشياخه والتشبه بهم في جميع أفعالهم ليصير لها آلفا وعليها ناشا ولما خالفها مجانبوا قال المناوي في شرح الجامع معنى من تشبه بكهولهم أي في سيرتهم لافي صورتهم فيقلب عليه وقار العلم وسكينة الحلم وزهدة التقوى من مداني الامور وكف نفسه عن علة الطمع واختلاف السوء والنهائي واللهم فيكون في الدنيا في رعاية الله وفي القيامة في طله ومعنى من تشبه بشبابكم أي في العجلة والثبات والصبر عن الشهوات والقصد من حب الشباب على اكتساب الحلم وزجر الكهول عن الخفة والطيش (ونهي) رسول الله صلى الله عليه وسلم (عن الخضاب بالسواد) قال العراقي أخرجه ابن سعد في الطبقات من حديث عمرو بن العاص بإسناد منقطع ولمسلم من حديث جابر وغيره وهذا شئ واجتنبوا السواد قاله حين رأى بياض شعر أبي قحافة قلت وأخرجه أحمد عن أنس بلفظ غيروا الشيب ولا تقربوه السواد وزاد في الفردوس يعني أبا قحافة (وقال) صلى الله عليه وسلم (هو خضاب أهل النار) أي الخضاب بالسواد (وفي لفظ آخر الخضاب بالسواد خضاب الكفار) قال العراقي أخرجه الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الكافر قال ابن أبي

اللحمة تشمر العقل (فصل)
وفي اللحمة عشر خصال
مكروهة وبعضها أشد
كراهة من بعض خضابها
بالسواد وتبييضها بالكبريت
وتنفهاو وتتف الشيب منها
والنقصان منها والزيادة
فيها وتسريحها تصنع لاجل
الرياء وتركها شعثا اطهارا
للزهد والنظر الى سوادها
عجا بالشباب والى بياضها
تكبرا بعلاو السن وخضابها
بالجرة والصفرة من غيرنية
تشبها بالصالحين * أما
الأول وهو الخضاب
بالسواد فهو منهي عنه
لقوله صلى الله عليه وسلم
خير شبابكم من تشبه
بشيوخكم وثمر شيوخكم
من تشبه بشبابكم والمراد
بالتشبه بالشيوخ في الوفا
لا في تبييض الشعر ونهي
عن الخضاب بالسواد وقال
هو خضاب أهل النار وفي
لفظ آخر الخضاب بالسواد
خضاب الكفار

حاتم منكر اه وسيماني بقية الحديث قرر يا ومذهب الشافعي ندب خضب الرجل والمرأة بخوجرة أو صفرة ويحرم عليهم اخضابه بالسواد الا الرجل لحاجة الجهاد وقيل يكره قاله ابن حجر في شرح الشماثل وأما قول عياض منع الا كثرون الخضاب مطلقا وهو مذهب مالك فقد درده النووي بما هو مذكور في شرح مسلم (وتزوج رجل) بامرأة (على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد فنصل) أي زال (خضابه وظهر سنمه) وفي القوت فظهرت شيبته وفي بعض النسخ وظهر شيبته (فرفعه أهل المرأة إلى عمر رضي الله عنه فردنكاحه وأوجعه ضربه) وقال غررت القوم بالشباب ولبست عليهم شيبك (ونص القوت ودلست عليهم شيبك (ويقال أول من خضب بالسواد فرعون) ملك مصر (لعنه الله) نقله صاحب القوت وذكره السيوطي في الاولييات (وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كمواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة) أوردته صاحب القوت وقال رواه سعيد بن جابر عن ابن عباس وقال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي من حديثه باسناد جيد اه والحواصل جمع حوصلة الطائر بتشديد اللام وتخفيفها معروف ولا يريحون أي لا يشمون (الثاني الخضاب بالصفرة والحجرة) عده في الاجال آخر او قدمه في التفصيل لمناسبة ما قبله ولا بأس في ذلك (وهو جائز) اذا قارنته نية صالحة وهو أن يكون (تلبس بالشيب على الكفار في الغزو) عليهم (والجهاد) فيهم (فان لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين) والصالحين وليس منهم (فهو مذموم) ولا يخفى أن مذهب المصنف ان الخضاب بغير السواد سنة سواء كان بحمرة أو صفرة وهذا لا يحتاج فيه إلى نية الجهاد بل حاجة الجهاد تبع السواد فضلا عن غيره كما تقدم فتأمل (وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفرة خضاب المسلمين والحجرة خضاب المؤمنين) هكذا أوردته صاحب القوت قال العراقي أخرجه الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الافراد قال ابن أبي حاتم منكر اه قلت أوردته الحاكم في المناقب ولكن لفظهم الصفرة خضاب المؤمنين والحجرة خضاب المسلمين والسواد خضاب الكافر قال بعض رواه دخل ابن عمر على ابن عمرو وقد سود لحية فقال السلام عليك أيها الشويب قال أما تعرفني قال أعرفك شيخا وأنت اليوم شاب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فذكره قال الذهبي منكر وقال الهيثمي فيه من لم أعرفه وتعبيره بالموثنين تارة وبالمسلمين أخرى تفنن وهذا الحديث كما تراه مشتمل على ثلاث جمل وقد قطع المصنف كما ترى تبعا لصاحب القوت (وكانوا يخضبون بالحناء للحمرة وبالحلوق والكتم للصفرة) هكذا أوردته صاحب القوت والخضاب به ما محبوب مطلوب لكونه دأب الصالحين وفي الصحيحين من حديث ابن عمر انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصبغ بالصفرة وهو دليل مذهب المصنف ان الخضاب بغير السواد سنة ويدل له ما رواه أبو داود في سننه مرر رجل على النبي صلى الله عليه وسلم قد خضب بالحناء والكتم فقال هذا حسن فمر آخر خضب بالصفرة فقال هذا أحسن من هذا كله وما قال عياض من منع الخضاب مطلقا وعزاه لمالك والاكثر من ما روى من النهي عن تغيير الشيب ولأنه صلى الله عليه وسلم لم يغير شيبه وقد أجاب عنه النووي بأن ما من حديث ابن عمر وغيره لا يمكن تركه ولا تأويله قال والمختار انه صلى الله عليه وسلم صبغ في وقت وترك في معظم الاوقات فأخبر كل بما رأى وهو صادق وهذا التأويل كالمتعين للجمع به بين الأحاديث والله أعلم والحناء معروف والكتم محرمة ويشدد من نبات الجبال ورقه كورق الأس يخضب به مدقوقا وله غير كقدر الغافل ويسود اذا انضج وقد يعصر منه دهن يستصحب به في البوادي واذا خلط بالوشمة خضب سوادا وتقدم ان الخضاب بالسواد حرام ما لم ينو الجهاد (و) قد (خضب بعض العلماء بالسواد لاجل الغزو) على الكفار فيريهم انه شاب قوي فيها بون منه ومنهم عبد الله بن عمرو فانه كان يخضب كذلك بهذه النية (وذلك لا بأس به اذا صحت النية ولم يكن فيه هوى وشهوة) للنفس والاصل فيه لصاحب القوت حيث قال فاما الخضاب بالسواد فقد

وتزوج رجل على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد فنصل خضابه وظهرت شيبته فرفعه أهل المرأة إلى عمر رضي الله عنه فردنكاحه وأوجعه ضربه وقال غررت القوم بالشباب ولبست عليهم شيبك ويقال أول من خضب بالسواد فرعون لعنه الله وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كمواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة الثاني الخضاب بالصفرة والحجرة وهو جائز تلبس بالشيب على الكفار في الغزو والجهاد فان لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين فهو مذموم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفرة خضاب المسلمين والحجرة خضاب المؤمنين وكانوا يخضبون بالحناء للحمرة وبالحلوق والكتم للصفرة وخضب بعض العلماء بالسواد لاجل الغزو وذلك لا بأس به اذا صحت النية ولم يكن فيه هوى وشهوة

روى عن بعض العلماء من كان يقاتل في سبيل الله عز وجل انه كان يخضب بالسواد ولكن لم يخضب به
 لأجل الهوى ولا لتدليس الشيب انما كان بعد هذا من اعداد العدة لاعداء الله لعنى قوله تعالى وأعدوا
 لهم ما استطعتم من قوة واظهار الشباب من القوة وقدر مل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه واضطجع
 هو وأصحابه ليأمرهم الكفار فيعلمون ان فيهم جلد وقوة ومن صنع شيئا بنية حسنة صالحة يريد بذلك وجه
 الله تعالى وكان عالما بما ذهب اليه فهو فاضل في فعله كان ذلك من أدون أعماله فلا ينبغي أن يستن به فيه
 لانا روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من شر الناس منزلة من يقتدى بسبته المؤمن ويترك
 حسنة فإخبر ان المؤمن سبته وحسنة وان من شرار الناس من تأسى بهامعذرة لنفسه في هواها (الثالث
 تبييضها بالكبريت) ونحوه والكبريت عين يجرى فاذا جدماءه صار كبريتا وهو أنواع أصفر وأبيض وكدر
 وجميع أنواعه يبيض الشعر بخورا (استعمل الا لاطهار علو السن) وستر اللعنة (توصلا الى التوقير)
 والتعظيم عند الناس والرياسة (و) توصلا الى (قبول الشهادة) أى لتقبل شهادته عند الحكام (و) الى
 (التصديق بالرواية) أى لينفق بذلك حديثه (عن الشيوخ) الماضين ويدعى بالسن مشاهدة من لم يره
 وقد فعل ذلك بعض اليهود وبعض المحدثين (وترفعوا عن الشباب واظهار الكثرة العلم) وقد فعل ذلك
 بعض القصاص والوعاظ لرواج قولهم (ظنا) منه بجهله (بان كثرة الايام) التي بيصت شعر لحبته (تعطيه
 فضلا) أو تجعل فيه علما ولا يعلم ان العقل غرائز في القلوب وان العلم والعمل مواهب من الله تعالى علام
 الغيوب واليه أشار المصنف بقوله (وهيات فلا يزيد كبر السن للجاهل الا جهلا فالعلم ثمرة العقل وهى
 غريزة) في القلب (ولا يؤثر الشيب فيها) بكثرة وزيادة (ومن كانت غريزته الحق) وطبيعته الجهل
 (فطول المدة) وكثرة الايام (يؤكدها حقا) كلما كبر ويزيد جهله كلما أسن ورأينا جميع ذلك كثيرا
 في كثير من الناس (وقد كان الشيوخ) في السن والعلم (يقدمون الشباب) ويرون فضلهم (بالعلم)
 والدين تواضعوا وخبا بالاكبر ولا علوا (كان) أمير المؤمنين (عمر بن الخطاب رضى الله عنه
 يقدم) عبد الله (بن عباس وهو حديث السن على أكاثر الصحابة ويسأله دونهم) هكذا أورده صاحب
 القوت وقال ابو نعيم في الحلية حدثنا سليمان حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا عارم أبو النعمان حدثنا أبو
 عوانة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر فقال بعضهم لم
 تدخل هذا الذي معنا ولنا أبناء مثله فقال انه ممن قد علمتم قال فدعاهم ذات يوم ودعاني معهم ومارأيت دعاني
 يومئذ الا ليربهم مني فقال ما تقولون اذا جاء نصر الله والفتح حتى ختم السورة فقال بعضهم أمرنا أن نحمد الله
 ونستغفره اذا جاء نصرنا وفتح علينا وقال بعضهم لا ندري ولم يقل بعضهم شيئا فقال لي يا ابن عباس أ كذلك
 تقول قلت لا قال فإتة قول قلت هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه الله اذا جاء نصر الله والفتح
 فتح مكة فذلك علامة أجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا قال عمر ما أعلم منها الا ما علم حدثنا
 أحمد بن جعفر بن مالك حدثنا محمد بن يونس الكرمي حدثنا أبو بكر الحنفي حدثنا عبيد الله بن وهب عن
 محمد بن كعب القرظي عن ابن عباس ان عمر بن الخطاب جلس في رهط من أصحاب رسول الله صلى الله عليه
 وسلم من المهاجرين فذكروا ليلة القدر فتكلم منهم من سمع فيها بشي ما سمع فراجع القوم فيها الكلام
 قال عمر مالك يا ابن عباس صامت لا تتكلم تكلم ولا تمنك الحدانة قال ابن عباس فقلت يا أمير المؤمنين ان
 الله وتر يحب الوتر فجعل أيام الدنيا تدور على سبع وخلق الانسان من سبع وخلق أرزاقنا من سبع وخلق
 فوقنا السموات سبعا وخلق تحتنا أرضين سبعا وأعطى من المثاني سبعا ونهى في كتابه عن نكاح الاقربين
 من سبع وقسم الميراث في كتابه على سبع ونفع في السجود من أجسادنا على سبع وطاف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سبعا بالكعبة وبالصفا والمروة سبعا ورمى الجار سبع لاقامة ذكر الله بمذاكر في
 كتابه فأراها في السبع الاوخر من شهر رمضان والله أعلم قال فتعجب عمر وقال ما وافقني فيها أحد

الثالث تبييضها بالكبريت
 استعمل الا لاطهار علو السن
 توصلا الى التوقير وقبول
 الشهادة والتصديق بالرواية
 عن الشيوخ وترفعوا عن
 الشباب واظهار الكثرة
 العلم ظنا بان كثرة الايام
 تعطيه فضلا وهيات فلا
 يزيد كبر السن للجاهل الا
 جهلا فالعلم ثمرة العقل وهى
 غريزة ولا يؤثر الشيب
 فيها ومن كانت غريزته
 الحق فطول المدة يؤكده
 حقا وقد كان الشيوخ
 يقدمون الشباب بالعلم
 كان عمر بن الخطاب رضى الله
 عنه يقدم ابن عباس وهو
 حديث السن على أكابر
 الصحابة ويسأله دونهم

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الغلام الذي لم تستوشون رأسه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اتمسوها في العشر الاواخر ثم قال ياهؤلاء من يؤدوني من هذا كادعاء ابن عباس (وقال ابن عباس رضي الله عنه) ونص القوت وروى عن ابن عباس وغيره (ما آتى الله عبده علما) ونص القوت عبد العلم (الاشابا والخير كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا له عنافتي يذكركم الله ابراهيم وقوله تعالى) ونص القوت ثم تلا قوله تعالى (انهم قتيبة آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا) الى هنا نص القوت فالاولى فيها وصف ابراهيم عليه السلام بالفتوة والثانية في حق أصحاب السكف والثالثة في حق يحيى عليه السلام وكلهم وصفوا بالفتوة (وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقبل له يا أبا حنيفة) وهي كنية أنس (فقد أسن فقال لم يشنه الله بالشيب فقيل أهوشين فقال كلهم يكرهه) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي متفق عليه من حديث أنس دون قوله فقيل الى آخره ولمسلم من حديثه وسئل عن شيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما شأنه الله ببيضاء اه قلت ولمسلم عن أنس روايات أخر كان في لحيته شعرات بيضاء لم ير من الشيب الا قليلا لو شئت أن أعد شمطات كن في رأسه ولم يخضب انما كان البياض في عنقه وفي الصدغين وفي الرأس نبذ أي شعرات متفرقة وقوله لم يخضب انما قاله بحسب علمه وفي الصحيحين من حديث ابن عمر انما كان شيبه صلى الله عليه وسلم نحو من عشرين شعرة بيضاء وهو لا ينفى في رواية من قال الا أربع عشرة شعرة بيضاء لان الأربع عشرة نحو العشرين لانها أكثر من نصفها ومن زعم انه لا دلالة لنحو اشي على القرب منه فقد وهم نعم روى البيهقي عن أنس نفسه ما شأنه الله بالشيب ما كان في رأسه ولحيته الا سبع عشرة أو ثمان عشرة شعرة بيضاء وقد يجمع بينهما بان اخباره اختلف باختلاف الاوقات أو بان الاول اخبار عن عدة والثاني اخبار عن الواقع فهو لم يعد الا أربع عشرة وأما في الواقع فكان سبع عشرة أو ثمان عشرة وقد يجمع بين الروايات المختلفة فيمن قال انه صلى الله عليه وسلم شاب ومن نفاه فالذي نفاه نفي كثرته لا أنه وسبب قلته شيبه ان النساء يكرهنه غالباً ومن كرهه من النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً كفه وهذا معنى قول أنس ولم يشنه الله بالشيب وأما خبر ان الشيب وقار ونور فيجاب عنه بانه وان كان كذلك لكنه يشين عند النساء غالباً وبان المراد من الشيب المنفى الشين عند من كرهه لا مطلقاً تجتمع الروايتان وروى البخاري عن أبي جحيفة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أبيض قد شمتا ومسلم عنه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه منه بيضاء ووضع الراوي بعض أصابعه في عنقه وأخرج مسلم والنسائي عن جابر بافظ كان قد شمتا مقدم رأسه ولحيته وعند مسلم كان اذا ادهن لم يتبين أي الشيب واذا أشعث تبين قال شارحه لانه عند الدهان يجمع شعره فيخفى شيبه لقلته وعند عدمه يتفرق شعره فيظهر شيبه والله أعلم (ويقال ان يحيى بن أكثم) التميمي أبو محمد المروزي القاضي روى عن عبد العزيز بن أبي حازم وابن المبارك وعن الترمذي والسراج وكان من بحور العلم لولا دعابة فيه وتكلم فيه توفي بالرندة منصرفاً من مكة سنة ٢٤٣ (ولي القضاء) الا كبير بالبصرة (وهو ابن احدى وعشرين سنة) وهذا ذكره صالح شاذان سمعت منصور بن اسمعيل يقول ولي يحيى بن أكثم قضاء البصرة وهو ابن احدى وعشرين سنة اه (فقال له رجل) ذات يوم وهو (في مجلسه يريد أن يخجله بصغره) ونص القوت يريد أن يخجله بذلك (كم سن) سيدنا (القاضي أيده الله) فأدرك ذلك منه (فقال سن عتاب بن أسيد) بن أبي العيص بن أمية القرشي ابن عبد الرحمن أمير مكة أرسل عنه ابن المسيب وعطاء وجماعة مات يوم مات الصديق وعمره خمس وعشرون سنة وروى له الاربعة (حين ولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فافخمه) أي أسكنه هكذا أورده صاحب القوت وكانت التولية يوم الفتح وزاد العراقي فقال وأنا أكبر من معاذ بن جبل حين وجه به رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضياً على اليمن وقال أخرجه الخطيب في التاريخ باسناد فيه

وقال ابن عباس رضي الله عنه ما آتى الله عز وجل عبدا علما الا شابا وخير كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا سمعنا فتي يذكركم الله ابراهيم وقوله تعالى انهم قتيبة آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقبل له يا أبا حنيفة فقال لم يشنه الله بالشيب فقيل أهوشين فقال كلهم يكرهه ويقال فقال كلهم يكرهه ويقال ان يحيى بن أكثم ولي القضاء وهو ابن احدى وعشرين سنة فقال له رجل في مجلسه يريد أن يخجله بصغره سن القاضي أيده الله فقال مثل سن عتاب ابن أسيد حين ولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فافخمه

وروى عن مالك رحمه الله
أنه قال قرأت في بعض
الكتب لا تغرنكم اللحى
فإن التيس له لحية وقال
أبو عمرو بن العلاء إذا رأيت
الرجل طويل القامة
صغير الهامة عريض اللحية
فاقض عليه بالحق ولو كان أمية
ابن عبد شمس وقال أبو
السختياني أدركت الشيخ
ابن ثمانين سنة يتبع الغلام
يتعلم منه وقال علي بن الحسين
من سبق إليه العلم قبلك فهو
إمامك فيه وإن كان أصغر
سنامك وقيل لأبي عمرو بن
العلاء أي يحسن من الشيخ
أن يتعلم من الصغير فقال إن
كان الجاهل يقبض به فالتعلم
يحسن به وقال يحيى بن معين
لا جد بن حنبل وقد رآه
عشي خلف بغلة الشافعي
يا أبا عبد الله تركت حديث
سفيان بعلوه وتمشي خلف
بغلة هذا الفقي وتسمع منه
فقال له أجدلو عرفت
لكنك تمشي من الجانب
الآخر إن علم سفيان أن
فاتني بعلو

نظروا ما ذكره ابن أكرم صحيح بالنسبة إلى عتاب بن أسيد فإنه كان حين الولاية ابن عشرين سنة وأما
بالنسبة إلى معاذ فأنما يتم له ذلك على قول يحيى بن سعيد الأنصاري ومالك وأبي حاتم أنه كان حين مات ابن
ثمان وعشرين سنة والراجح أنه مات ابن ثلاث وثلاثين سنة في الطاعون سنة ثمان عشرة والله أعلم اهـ
قلت ولعل هذا هو السبب في إسقاط ذكره عند صاحب القوت وتبعه المصنف (وروى عن مالك) أطلقه
فيتوهم أنه مالك بن أنس فقيه المدينة وليس كذلك ففي القوت وروينا عن مالك بن مغول رحمه الله وهذا
من المصنف إطلاق في محل التقييد ومالك بن مغول هذا بجلي كوفي روى عن ابن بريدة والشعبي وعنه
شعبة وأبو نعيم وقيصة حجة روى له الجماعة مات سنة ١٥٩ (قال قرأت في بعض الكتب) المنزلة
(لا تغرنكم اللحى فإن التيس له لحية) والتيس هو الذ كرم المعز إذا أتى عليه الحول وقبل الحول هو جدي
الجمع تيوس (وقال أبو عمرو بن العلاء) سيد القراء بالبصرة قرأت في طبقات القراء الذي بخطه يختلف في
اسمه على تسعة عشر قولاً والذي صح أنه زباني بن العلاء بن عمار بن العريان بن حصين بن الحرث بن جلهمة
ابن حجر بن مازن بن مالك بن عمرو بن تميم المازني التميمي توفي سنة ١٥٤ روى عنه أبو عمرو والشيباني
وغیره وله أخوة أربعة معاذ وأوسفيان والعريان وأبو حفص (إذا رأيت الرجل طويل القامة) أي القدر
(صغير الهامة) أي الرأس (عريض اللحية) أي كثيفها (فاقض عليه بالحق) أي قلعه العقل لأن كلا
من الأوصاف المذكورة على استقلالها مذموم فكيف إذا اجتمعت (ولو كان أمية بن عبد شمس) بن
عبد مناف وهو أبو الأعياص والعنابس وأنما ذكره لشرفه هكذا أورده صاحب القوت وزاد وقال
معاوية رضي الله عنه يتبين حق الرجل في طول قامته وعظم لحيته وفي كنيته وفي نقش خاتمه اهـ ومنه ما يحكى
أن الأصمعي كان قد ذكر له روهرون الرشيد هذه المقالة فيمنها هو ذات يوم في عليه به شرف على السوق وبين
يديه الأصمعي اذ مر رجل على هذه الصفة فقال هرون له أترى هذا الرجل يكون أحق فقال ليحجر به مولانا
فطلبه في الحال فحضر فسأله عن اسمه فذكر له وسأله عن كنيته فقال أبو عبد الرحمن الرحيم مالك يوم
الدين فقال الأصمعي هذه واحدة فضحك هرون ثم سأله على نقش خاتمه فقال وتفقدا الطبر فقال مالي لا أرى
الهد هذا أم كان من الغائبين فقال الأصمعي هذه ثلثان إلى آخر القصة وهي مفروقة ثم قال صاحب القوت
ولم تكن الأشياخ يستسكفون أن يتعلموا من الشباب ما جهلوا ولا يزرون عليهم أصغر سنهم إذا الفضل بيد
الله يؤتیه من يشاء لا مانع لما أعطى فيعطى فضله من يشاء من صبي وغيره ولا معطى لما منع من كبير وغيره
(وقال أيوب) هو ابن أبي تيممة واسمه كيسان أبو بكر (السختياني) البصري الإمام نسب إلى محلة
السختيان بالبصرة لنزوله فيها روى عن عمرو بن سلمة الجرمي ومعاذ بن سيرين وعن شعبة وابن عليه
قال شعبة ما رأيت مثله كان سيد الفقهاء مات سنة ١٣١ عن ثلاث وستين سنة (أدركت الشيخ ابن
ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه) فيقال له تتعلم من هذا فيقول نعم أما عبده مادمت أتعلم منه (وقال علي
ابن الحسين) بن علي بن أبي طالب الإمام زين العابدين والد أبي عبد الله الباقر (من سبق إليه العلم قبلك
فهو) أفضل منك (إمامك فيه وإن كان أصغر سنامك) هكذا أورده صاحب القوت (وقيل لأبي عمرو بن
العلاء) تقدمت ترجمته قريبا (أي يحسن من الشيخ) من باغ سن الشيخوخة (أن يتعلم من الصغير) فقال إن
كان الجاهل يقبض به فالتعلم يحسن به (ونص القوت أن كانت الحياة تحسن به فالتعلم يحسن به وأنه يحتاج
إلى العلم مادام حيا) (وقال يحيى بن معين لا جد بن حنبل) تقدمت ترجمته ما (وقد رآه عشي خلف بغلة)
الإمام (الشافعي) رضي الله عنه وذلك ببغداد في القدم الأولى وكان قد لازمه اذذاك كثيرا (يا أبا عبد
الله) هي كنية الإمام أحمد وبقية الأئمة سوى أبي حنيفة (ترك حديث سفيان) بن عيينة لا سفيان
الثوري فإنه قديم الوفاة سنة ١٦٣ (بعلوه وتمشي خلف بغلة هذا الشاب الفقي) يعني به الشافعي
(وتسمع منه فقال له أجدلو عرفت لكنك تمشي) في ركابه (من الجانب الآخر إن علم سفيان أن فاتني بعلو)

أى مشافهة من غير واسطة (أدركته بنزول) بواسطة عنه (وان عقل هذا الشاب ان فاتني لم أدركه
 بعلو ولا نزول) هكذا أورد صاحب القوت والقطب الخيضرى فى اللمع الالمانية وكان عمر الشافعى اذ ذاك
 نيفا وأربعين سنة ولذلك وصفه بالشاب والفتى * (تنبيه) * قدبقى مما يناسب ابراده فى هذا الموضع
 من كتاب القوت مانصه قال وسمعت أبا بكر الجلال يقول انى لارى الصبي يعمل الشئ فأستحسنه فافتدى
 به فيكون امامى فيه فأما معنى الخبر الذى روى لا يزال الناس بخير ما أناهم العلم عن أكارهم فاذا أناهم
 عن أصاغرهم هل كوا فان ابن المبارك سئل عن ذلك فقال أصاغرهم أهل البدع لانه لا صغير من أهل السنة
 عنده علم ثم قال كم من صغير السن حملنا عنه كبير العلم وقد قيل عن أكارهم يعنى أصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فهذا موافق للخبر الآخر لا يزال الناس بخير مادام فيهم من رآنى وليأتين عليهم زمان يطلب
 فى أقطار الارض رجل رآنى فلا يوجد كيف وقد جاءت بذلك لفظة ذكرتم الا يزال الناس بخير ما أناهم
 العلم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أكارهم فاذا أناهم عن أصاغرهم استعصى الكبير
 على الصغير فهلكوا أى لارى لنفسه أن يتعلم منه لما ذكرنا من الحياء والكبر والاستنكاف ووجه آخر
 هذا مجازة عندي على الخبر والكون لاعلى الذم والعيب لانه قد جاء فى الآثار وصف هذه الامة فى أول الزمان
 يتعلم صغارها من كبارها فاذا كان آخر الزمان تعلم كبارها من صغارها فان كان كذلك فهذا على تفضيل
 الاصاغر وتشريف هذه الامة على سالف الامم لانهم لم يكونوا يحملون العلم الا عن القسيسين والاحبار
 والرهبان والاشياخ العباد الزهاد وأخبار هذه الامة فى آخر الزمان تفضل سالف الامم فى أول أزمنتهم بان
 يتعلم الكبير من الصغير بما فضلهم الله عز وجل فذلك كأشد وطاء للخبر الآخر أمتى كالمطر لا يدري أوله
 خبر أو آخره ومثله من الشاهد الآخر كيف تم لك أمة أنا أولها والمسيح بن مريم آخرها وقد روي فى الخبر
 لا تحقر واعبدا آتاه الله عز وجل علما فان الله تعالى لم يحقره ان جعل العلم عنده وكان شعبة يقول من
 كتبت عنه سبعة أحاديث أو تعلمت منه علما فانا عبده وقال مرة أخرى اذا كتبت عن الرجل سبعة أحاديث
 فقد استرقنى والله أعلم (الرابع نتف بياضها استنكفا من الشيب) ورغبة عنه (وقد نهى عليه السلام
 عن نتف الشيب وقال هو نور المؤمن) قال العراقى أخرجه أبو داود والترمذى وحسنه والنسائى وابن
 ماجه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اه قلت وعند المنذرى وقال انه نور المسلم وعند أبي
 داود من حديثه بلفظ لا تنقوا الشيب فانه نور يوم القيامة وفى روايه فانه نور المؤمن وأخرج البيهقى
 من هذه الرواية الشيب نور المؤمن لا يشيب رجل شيبه فى الاسلام الا كانت له بكل شيبه حسنة ورفع
 به ادرجة وفى اسناده الوليد بن كثير أوردته الذهبى فى الضعفاء وروى ابن عساكر من حديث أنس
 الشيب نور من خلعت الشيب فقد دخل نور الاسلام وانما جعل الشيب نور المؤمن لانه يمنعه عن الغرور
 والخلة والطيش ويميله الى الطاعة ويحبس نفسه عن الشهوات وكل ذلك موجب للشواب يوم المآب وفى
 الحديث الآخر من خلعت الشيب يعنى ازاله بنحو نتف أو غيره واليه أشار المصنف بقوله (وهو فى معنى
 الخضاب بالسواد) فى اظهار الجلد وانه شاب قوى تدليسا (وعلة الكراهية ما سبق) واختلف هل النهى
 للتحريم واختاره النووي لثبوت الزجر عنه فى عدة أخبار وبعضهم أطلق الكراهية ومقتضى سياق
 المصنف التحريم لانه جعله فى معنى الخضاب بالسواد (والشيب نور الله) قد تقدم من حديث أنس الشيب
 نور والنتف فى الحديث أعم من أن يكون فى اللحية أو من الرأس لانه نور ووقار (والرغبة عنه رغبة عن
 النور) وميل الى الخلود فى دار الغرور * (تنبيه) * ذكر السيوطى فى الاوليات ان أول من شاب ابراهيم
 عليه السلام وفى الاسرائيليات ان ابراهيم عليه السلام لما رجع من تقرب ولده الى ربه رأت سارة فى لحيته
 شعرة بيضاء فانكرتها وأرته اياها فتأملها فاعجبته وكرهتها وطالبته بازالتها فابى وأتاه ملك فقال السلام
 عليك يا ابراهيم وكان اسمه ابرم فزاد فى اسمه هاء والهاء فى السريانية للتخيم والتعظيم ففرح وقال انك
 الهى واله كل شئ قال له الملك ان الله صيرك معظما فى أهل السموات وأهل الارض (الخامس نتفها) كلها
 (أوتف بعضها بحكم العيب) بها (والهوس) أى خلة العقل كما يلى بذلك جماعة وما نقل عن الحريرى

وأدركته بنزول وان عقل
 هذا الشاب ان فاتني لم
 أدركه بعلو ولا نزول الرابع
 نتف بياضها استنكفا
 من الشيب وقد نهى عليه
 السلام عن نتف الشيب
 وقال هو نور المؤمن وهو فى
 معنى الخضاب بالسواد وعلة
 الكراهية ما سبق والشيب
 نور الله تعالى والرغبة عنه
 رغبة عن النور الخامس
 نتفها أوتف بعضها بحكم
 العيب والهوس

وذلك من مذكوره ومشوه للخلق وتنف (٤٢١) الفتيكين بدعة وهما جانبيا العنفة شهود عند عمر بن عبد العزيز رجل كان ينتف فنيكيه فرد

شهادته ورد عمر بن الخطاب
رضي الله عنه وابن أبي ليلى
قاضي المدينة شهادة من
كان ينتف لحيته واما انتفها
في أول النبات تشبها بالمرد
فن المنكرات الكبار فان
اللحية زينة الرجال فان الله
سبحانه ملائكة يقسمون
والذي زين بني آدم بالحي
وهو من تمام الخلق وجها
يتميز الرجال عن النساء
وقيل في غريب التأويل
اللحية هي المراد بقوله تعالى
يزيد في الخلق ما يشاء قال
أصحاب الاحنف بن قيس
وددنا ان نشترى للاحنف
لحية ولو بعشرين ألفا
وقال شريح القاضي وددت
ان لي لحية ولو بعشرة آلاف
وكيف تكره اللحية وفيها
تعظيم الرجل والنظر اليه
بعين العلم والوقار والرفع في
المجالس واقبال الوجوه اليه
والتقديم على الجماعة
ووقاية العرض فان من
يشتم يعرض باللحية ان كان
للمشتوم لحية وقد قيل ان
أهل الجنة مرد الا هرون
أخاموسي صلى الله عليهما
وسلم فان له لحية الى سرته
تخصيصا له وتفضيلا
* السادس تفصيلها
كالنعية طاقة على طاقة
للتزين للنساء والتضع قال
كعب يكون في آخر الزمان
أقوام يقصون لحاهم
كذب الحمامة ويعرقون نعالهم

صاحب المقامات من العبث بما تنتفها فهو من باب الاضرار (وذلك مكروه) كراهة التحريم كمال اليه
النووي (ومشوه للخلق) الاصلية أي مغير لها (وتنف الفتيكين بدعة) كما قاله صاحب القوت قال
(وهما) مني فذلك كأمير (جانبيا العنفة) التي تحت الشفة السفلى (شهد عند عمر بن عبد العزيز
رضي الله عنه) من الخلفاء الراشدين (رجل كان ينتف فنيكيه فرد شهادته) كذا في القوت وذلك لانه
أني ببذعة محدثة لم تكن في زمن السلف فزجره بدشهادته (ورد عمر بن الخطاب) أمير المؤمنين (رضي
الله عنه) أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن (ابن أبي ليلى) الانصاري (قاضي المدينة) روى عن
الشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم ووكيع قال أبو حاتم محله الصدق أخرج له الاربعة توفى سنة ١٤٨ (شهادة
من كان ينتف لحيته) كذا في القوت الا أنه قال شهادة رجل (وأما انتفها في أول النبات تشبها بالمرد)
جمع أمرد من لا لحية له (فن المنكرات الكبار) وكذا حاقها بالموسى أوازتها بالنوره وفي سياق
النووي انتفها أول طلوعها ايثار اللمرودة وحسن الصورة من أشد المنكرات (فان اللحية زينة الرجال)
وعلاوة الكمال (فان الله سبحانه) وعبارة القوت قد ذكر في بعض الاخبار ان الله عز وجل (ملائكة
يقسمون) أي يحلفون (والذي زين بني آدم بالحي) وفي بعض نسخ الكتاب يسبحون بقواهم سبحان
الذي زين (وهي من تمام الخلق) الظاهر (وجها يميز الرجال من النساء) في ظاهر الخلق وتقدم ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان كث اللحية وكذلك أبو بكر وكان عثمان رقيق اللحية طويلا وكان علي عريض
اللحية وقد ملأت ما بين منكبيه رضي الله عنهم (وقيل في غريب التأويل اللحية هي المراد بقوله تعالى
يزيد في الخلق ما يشاء) وعبارة القوت وقدروا في بعض تأويل قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء قال
الحي وفيه وجوه كثيرة اه قلت قد ذكر السيوطي في الدر المنثور في تفسير هذه الآية ما نصه أخرج
ابن أبي حاتم عن السدي في قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء يقول يزيد في أجنحتهم وخلقهم ما يشاء وأخرج
ابن المنذر عن ابن عباس قال الصوت الحسن وعنده عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في
الشعب عن الزهري قال حسن الصوت وأخرج البيهقي عن قتادة قال الملاح في العيسين اه (وقال
أصحاب الاحنف بن قيس) وعبارة القوت وصف بعض بني تميم من رهط الاحنف بن قيس رضي الله عنه
قال (وددنا ان نشترى لحية) وفي القوت انا اشترينا (للاحنف) بن قيس لحية (بعشرين ألفا) ولم يذكر
حنفه في رجله ولا عوره في عينه وذكر كراهية عدم لحيته وكان الاحنف رضي الله عنه رجلا عاقلا
حليما كريما (وقال شريح) بن الحرث (القاضي) أبو أمية السكندی ولاء عمر قضاء الكوفة ووفى
قضاء البصرة وقتا سمع عمر وعليه وعنه ابراهيم وأبو حصين أخرج له النساء توفى سنة ٧٨ (وددت ان لي
لحية بعشرة آلاف) هكذا أورده في القوت (وكيف تكره اللحية وفيها) خصال نافعة نقلها صاحب
القوت عن بعض الادباء منها (تعظيم الرجل والنظر اليه بعين العلم والوقار) منها (الرفع في المجالس
واقبال الوجوه اليه) منها (التقديم على الجماعة) والتفضيل عليهم (و) منها (وقاية العرض فان من يشتم
يعرض باللحية ان كان للمشتوم لحية) وفي القوت يعني اذا رأوا شتمه عرضوا له بها فوقت عرضه وقال أبو
يوسف القاضي من عظامت لحيته جلت معرفته (وقد قيل ان أهل الجنة مرد الا هرون أخاموسي صلى
الله عليهما فان له لحية الى سرته تخصيصا له وتفضيلا) هكذا أورده صاحب القوت وفي رواية ذكرها في
اسان الميزان الاموسي فليته الى سرته وعند الترمذي من حديث أبي هريرة أهل الجنة جرد مرد كل
لا يقني شبابهم ولا تبلى ثيابهم ومعنى جرد مرد لا شعر على أبدانهم ولا لحى لهم (السادس تفصيلها
كالنعية) أي يقصها من أطرافها فيجعلها على هيئة النعية وفي سياق النووي تصفيفها (طاقة على طاقة
للتزين للنساء والتضع) أي لتستحسنه النساء وغيرهن (وعن كعب) هو المعروف بالاحبار تقدمت
ترجمته قال (يكون في آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذب الحمامة ويعرقون نعالهم كالمناجل
أولئك لا خلاق لهم) أورده صاحب القوت عن كعب وأبي الخلد انهما وصفا قوميا يكونون في آخر الزمان
فساقاه قال وذكرا أيضا عن جماعة ان هذا من أسراط الساعة والمناجل جمع منجل جديدة معوجة آلة

معروفة للمصادو بروى عن أبي هريرة أن أصحاب الدجال عليهم السجبان شواربهم كالصياصي ونعالهم
مخرطمة أي نعالهم لها أعناق طوال مفارقة كالخراطيم والسجبان جمع ساج الطيالس والصياصي
القرون (السابع الزيادة فيها) والنقص منها (وهو أن يزيد في شعر العارضين من الصدغ وهو من شعر
الرأس حتى يجاوز عظم اللحية) وذلك هو حد اللحية (أو) أخذ بعض العذار في حلق الرأس ويدخل فيه
نتف جانبي العنققة وهما الفسيكان أو ينقص من العظمين حتى (ينتهي إلى نصف الحد وذلك) نقصان من
اللحية وهو (يبين هيئة أهل الصلاح) بل هو مثله فليجتنب ذلك (الثامن تسريحها لأجل الناس)
تصنعوا وتر كهاشعة اظهار الزهد والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (قال بشر) هو الحافي
كذا في نسخ الكتاب والصواب قال السري وهو ابن المغلس السقطي حال الجنيد كما هو مصرح به في القوت
وغيره (في اللحية شركان) خفيان (تسريحها لأجل الناس) أي لاراعتهم (وتر كهاشعة) أي شعة
مغبرة قتائل (لاظهار الزهد) ونص القوت لأجل الزهد وقال أيضا لو دخل على داخل فمسحت لحيته
لأجله لظننت أني مشرك (التاسع والعاشر النظر في سوادها بعين العجب) والخيلاء وغرة بالشباب ونفرا
وهذا هو التاسع وأما العاشر فلم يشر اليه المصنف هنا وقد مر عند ذكر الخصال أجلا في الاول وهو النظر
إلى بياضها تكبرا بكبر السن وتطاولا على الشباب فيحجبه نظره البهاعن النظر لنفسه (وذلك) أي النظر
بعين العجب (مذموم في جميع أجزاء البدن بل في جميع الاخلاق والافعال على ما سيأتي بيانه) في مواضعه
اللائقة به (فهذا ما أردنا أن نذكره من أنواع التزين والنظافة) الظاهرة (وقد حصل من) تضمن
(ثلاثة أحاديث) متفرقة مروية من طرق صحيحة منها حديث عائشة وابن عباس وأبي هريرة رضي الله
عنهم على ما يأتي بيانه (من سنن الجسد اثنا عشر خصلة خمس منها في الرأس فرق شعر الرأس والمضمضة
والاستنشاق وقص الشوارب والسوال وثلاثة) منها (في اليد والرجل وهي القلم) أي قص الاظفار
(وغسل البراجم وتنظيف الرواجب وأربعة) منها (في الجسد وهي تنظيف الابط والاستحداد والختان
والاستنجاء بالماء فقد وردت الاخبار بمجموع ذلك) وكل ذلك قد تقدم بيانه ما عدا فرق الرأس فقد أخرج
البخاري من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسدل شعر رأسه إلى أن قال ثم فرق
رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق هو جعل الشعر فرقتين كل فرقة ذؤابة ضد السدل وهو مطلق الارسال
والمراد هنا ارساله على جبينه وجعله كالقصة وقد سدله من ورائه من غير أن يجعل فرقتين وفيه دليل على أن
الفرق أفضل لانه الذي رجع اليه صلى الله عليه وسلم وانما جاز السدل خلافا لما قال نسخ السدل فلا يجوز
فعله ولا اتخاذ الحجة والناسبة لما ورد أن انفرت عقيبته فرق الخ فهو مصرح في جواز السدل وزعم نسخه
يحتاج إلى بيان ناسخه وانه متأخر عن المنسوخ ويحتمل رجوعه إلى الفرق باجتهاد وعليه فحكمه عدوله
عن موافقة أهل الكتاب هنا أن الفرق أقرب إلى النظافة وأبعد عن الاسراف في غسله وعن مشابهة النساء
ومن ثم كان الذي يتجه جواز السدل حيث لم يقصد التشبه بالنساء والاحرم من غير نزاع وأما بيان مجموع
الاخبار الواردة فيه فحديث أبي هريرة لفظه خمس من الفطرة الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم
الاطفار ونتف الابط أخرجه الأئمة الستة فرووه خلا الترمذي من طريق سفيان بن عيينة والترمذي
والنسائي أيضا من رواية معمر والنسائي أيضا من رواية يونس بن يزيد ثلاثتهم عن الزهري عن ابن المسيب
ورواه النسائي من رواية سعيد المقبري كلاهما عن أبي هريرة وأما حديث عائشة فلفظه عشر من الفطرة
قص الشارب واعفاء اللحية والسوال واستنشاق الماء وقص الاظفار وغسل البراجم ونتف الابط وحلق
العانة وانتقاص الماء أخرجه مسلم وأصحاب السنن قال زكريا قال مصعب ونسبت العاشرة لأن تكون
المضمضة وزاد قتيبة قال وكيع انتقاص الماء يعني الاستنجاء وقد ضعف النسائي رفعه فانه رواه موقوف على
طلق بن حبيب ثم قال انه أولى بالصواب من حديث مصعب بن شيبة قال ومصعب بن شيبة منكر الحديث
وقال الترمذي انه حديث حسن وأما حديث ابن عباس فلفظه خمس كلها في الرأس ذكر فيها الفرق ولم
يذكر اعفاء اللحية أخرجه أبو داود وقال عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه

السابع الزيادة فيها وهو
أن يزيد في شعر العارضين
من الصدغين وهو من شعر
الرأس حتى يجاوز عظم
اللحية وينتهي إلى نصف
الحد وذلك يبين هيئة أهل
الصلاح * الثامنة تسريحها
لأجل الناس قال بشر في
اللحية بشر كان تسريحها
لأجل الناس وتر كهاشعة
لاظهار الزهد * التاسع
والعاشر النظر في سوادها
أوبياضها بعين العجب وذلك
مذموم في جميع أجزاء
البدن بل في جميع الاخلاق
والافعال على ما سيأتي
بيانه فهذا ما أردنا أن
نذكره من أنواع التزين
والنظافة وقد حصل من
ثلاثة أحاديث من سنن
الجسد اثنا عشر خصلة
خمس منها في الرأس وهي
فرق شعر الرأس والمضمضة
والاستنشاق وقص الشارب
والسوال وثلاثة في اليد
والرجل وهي القلم وغسل
البراجم وتنظيف الرواجب
وأربعة في الجسد وهي
نتف الابط والاستحداد
والختان والاستنجاء بالماء
فقد وردت الاخبار بمجموع
ذلك

عن ابن عباس واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال ابتداه الله بالطهارة خمس في الرأس وخمس في
الجسد خمس في الرأس قص الشارب والمضمضة والاستنشاق والسواك وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الاظفار
وحلق العانة والختان ونتف الابط وعن صاحب القوت بحديث ابن عباس حديث استبطاء الوحي وفيه
وانتم لا تستنون ولا تقلمون اظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنقون براجكم وقد تقدم ذلك للمصنف
* (تنبيه) * وقدر في الباب احاديث غير التي ذكرنا من ذلك حديث عمار بن ياسر ولفظه من الفطرة
المضمضة والاستنشاق والسواك وقص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط والاستحدا وغسل البراجم
والانتضاح والاختتان هذا لفظ ابن ماجه وساق ابو داود بعضه واحال ببقية على حديث عائشة وهو من
رواية علي بن زيد عن سلمة بن محمد عن عمار بن ياسر وقال البخاري انه لا يعرف لسلمة سماع من عمار وفي
رواية لابي داود عن سلمة عن ابيه والظاهر انها من سلمة ومنها حديث ابن عمر بلفظ الفطرة قص الاظفار
واخذ الشارب وحلق العانة أخرجه النسائي ورواه البخاري بلفظ من الفطرة حلق العانة وتقليم
الاظفار وقص الشارب وفي رواية له من الفطرة قص الشارب هكذا أورده من الطريقتين في اللباس من
رواية حنظلة عن نافع عن ابن عمر وأسقطه المزي في الاطراف فاقصر على عزوف للنسائي * (تنبيه آخر) *
قول مسلم في احدي الروايتين في حديث أبي هريرة من رواية يونس بن يزيد عن الزهري الفطرة خمس
وكذلك رواية النسائي من طريق سفيان الفطرة خمس فان سفيان قد رواه على الشك كما هو عند مسلم من
طريقه الفطرة خمس فان سفيان قد رواه من الفطرة فاما أن يكون الشك منه أو من فوقه أو من الرواية عنه
وجمع بينه وبين حديث عائشة وعمار بجوابين أحدهما أن يكون ذكر في حديث أبي هريرة المتأكد من
خصال الفطرة وأفردها لذكرها والثاني أن يكون اعلم الله تعالى بعد ذلك بزيادة الخصال
المذكورة في حديث عائشة وحديث عمار على تقدير صحتهما وكذلك حديث ابن عمر السابق ذكره وأنه
أعلم * (تنبيه آخر) * دل حديث عائشة المتقدم على ان خصال الفطرة أكثر من العشرة وهو كذلك
فانه أسقط منها الختان المذكور في حديث أبي هريرة وذكر منها الانتضاح في حديث عمار والفرق في
حديث ابن عباس ولم يذكر فيه اعفاء اللحية فقد يتحصل من مجموع ذلك ثلاثة عشر خصلة وأوصلها أبو
بكر بن العربي شارح الترمذي الى نحو ثلاثين خصلة وقال لا أطيل بإيرادها ولم يذكر المصنف الانتضاح
المذكور في حديث عمار ولا الانتقاص المذكور في حديث أبي هريرة تبعاً لصاحب القوت فليتنبه لذلك
والله أعلم * (خاتمة) * تشمل على مهمات تتعلق بهذه الخصال التي تضمنتها الاخبار المذكورة كقوله الأولى
اختلف في المراد بالفطرة في هذه الاحاديث فقيل السنة حكاه الخطابي عن أكثر العلماء ويدل عليه رواية
أبي عوانة في المستخرج في حديث عائشة عشر من السنة فعلى هذا المراد بالسنة الطريقة أي ان ذلك من
سنن الانبياء وطريقهم لان بعضها واجب كما تقدم على الخلاف ومن لا يرى وجوب شيء منها يحملها على
السنة التي تقابل الواجب وقيل المراد بالفطرة هنا الدين وقيل الاسلام ولكل وجهة والله أعلم * الثانية
في مناسبة تسمية هذه الخصال فطرة قال صاحب المهتم في هذه الخصال بحفاظتها على حسن الهيئة والنظافة
وكلاهما يحصل به البقاء على أصل كمال الخلقة التي خلق الانسان عليها وبقاء هذه الامور وتركها
يشوه الانسان ويقبحه بحيث يستقذر ويحتجب فيخرج مما تقتضيه الفطرة الاولى لهذا المعنى والله أعلم
* الثالثة أغرب القاضى أبو بكر بن العربي في شرح الموطأ فقال عندي ان الخصال الخمس المذكورة في
الحديث كلها واجبة فان المراد لو تركها لم تبق صورته على صورة آدميين وتعبه أبو شامة بأن الاشياء
التي مقصودها مطلوب التحسين الخلق وهي النظافة لا يحتاج الى ورود أمرها بحجب بل مجرد النهي عنها من
الشارع كاف * الرابعة ان هذه الخصال هي التي ابتلى الله بها ابراهيم فاتمهن فجعله الله مسلماً وروى ذلك
عن ابن عباس كما في مصنف عبد الرزاق وتقدمت الإشارة اليه وربما احتج من قال بوجوب بعض هذه
الخصال بقوله تعالى أن اتبع له ابراهيم حنيفاً وثبت ان هذه الخصال أمر بها ابراهيم عليه السلام وكل
شيء أمر الله باتباعه فهو على الوجوب ان أمر به وتقدمت الإشارة اليه مع التعقب عليه وقال بعضهم مؤيداً

لذلك ان الابتلاء غالبه انما يقع بما يكون واجبا والله اعلم * الخامسة فيه ان مفهوم العبد ليس بحجة لانه
اقتصر في حديث أبي هريرة على خمس وفي حديث ابن عمر على ثلاث وفي حديث عائشة على عشر مع ورود
غيرها وقد تقدم انهم اثنان عشرة وأصلها أبو بكر بن العربي الى ثلاثين فأفادنا ذلك ان ذكر العدد
لا يفي نفي الزيادة عليه وهو قول أكثر أهل الأصول ولما قال به يجب بما تقدم ان الله أعلم بالزيادة في
خصال الفطرة بعد ان لم يكن علمه لما حدث ببعضها والله أعلم * السادسة قد ذكر من جملة الخصال انتقاص
الماء ولم يذكره المصنف وقد اختلف في ضبط هذه اللفظة فالشهور انهم بالاقاف والاصداد المهملة وهكذا
ذكره أبو عبيد في الغريب والهروى في الغريبين وغيرهما وقيل بالفاء حكاه ابن الاثير في النهاية وحكى عن
بعضهم تصويبه قال النووي وهذا شاذ والصواب ما سبق وقد اختلف في معناه فسره وكبيع كما عند مسلم
بالاستنجاء ومراده الاستنجاء بالماء لا مطلقا لان الماء مخرج به في الحديث وحكى الترمذى في الجامع عن
أبي عبيد انه الاستنجاء بالماء وقال أبو عبيد في الغريب انتقص البول بالماء اذا غسب ل هذا كبره به وقد
رواه النسائي من قول طلق بن حبيب وقال فيه وغسل الدبر وقال النسائي انه أشبه بالصواب * السابعة من
جملة الخصال المذكورة التي لم يذكرها المصنف الانتضاح وهو عند أبي داود وابن ماجه من حديث عمار كما
تقدم واختلف في تفسيره فقيل هو الانتقاص اى الاستنجاء بالماء وقيل هو رش الماء وهو الصواب واختلف
في موضع استنباطه فحكى النووي عن الجمهور انه نضح الفرج بماء قليل بعد الوضوء لدفع الوسواس ومنه
حديث الحكم بن سفيان الثقفي رفعه ثم أخذ كفاه من ماء فنضج به فرجه أى بعد الوضوء رواه أبو داود
وابن ماجه ولا بن ماجه من حديث زيد بن حارثة رفعه علمي جبريل عليه السلام الوضوء وأمرني أن أنضح
تحت ثوبي مما يخرج من البول بعد الوضوء فقوله بعد الوضوء متعلق بالنضح لا بقوله يخرج لانه لو خرج البول
بعد الوضوء لوجب إعادة الوضوء ولا بن ماجه أيضا من حديث أبي هريرة اذا توضأت فانتضح وقيل ان
الانتضاح المذكور هو أن ينضح ثوبه بالماء بعد الفراغ من الاستنجاء لدفع الوسواس أيضا حتى اذا توضأ
نجاسة بلل في ثوبه أو بدنه أحال به على الماء الذي نضجه ويدل له ما رواه أبو داود من رواية رجل من ثقيف
عن أبيه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بال ثم نضح فرجه والاول أصح ويحتمل أن يراد بالنضح
هنا غسل البول فيكون المراد الاستنجاء فان النضح يطلق ويراد به الغسل أيضا وقد حكاه النووي في شرح
مسلم قولا والله أعلم (واذا كان غرض هذا الكتاب التعرض) فيه (للطهارة الظاهرة) فقط (دون)
الطهارة (الباطنة فلنقتصر على هذا) القدر (وليتحقق ان فضلات الباطن وأوساخه التي يجب) على
مريد الآخرة (التنظيف منها) والتوصل عنها (أكثر من أن يحصى) أو يحد (وسياتى تفصيلها في)
مواضعها من (ربع المهلكات) على وجه يبين المراد (مع تعريف الطريق في ازالتها) كيف يكون
وبما يكون (و) كيف هديتم (تطهير القلب منها ان شاء الله تعالى) والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى كل عبد مسلم ومصطفى وحسبنا الله ونعم الوكيل وقد وجدت هذه الزيادة في بعض النسخ وفي
نسخة أخرى زيادة وبه تم كتاب أسرار الطهارة ويتلوه ان شاء الله تعالى كتاب أسرار الصلاة وأنا أقول
بعون الله تعالى معتمدا على فضله وامداده وبه تم شرح كتاب أسرار الطهارة والحمد لله الذي بنعمته تتم
الصالحات ويتلوه ان شاء الله تعالى شرح كتاب أسرار الصلاة وكان الفراغ من تسويده

سحر ليلة الاربعاء سابع شهر رمضان سنة ١١٩٧ قاله وكتب أبو الطيب

محمد مرتضى الحسيني حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه

ومسلما ومستغفرا وحسبنا الله ونعم الوكيل

(تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث أوله كتاب أسرار الصلاة)

واذا كان غرض هذا
الكتاب التعرض للطهارة
الظاهرة دون الباطنة
فلنقتصر على هذا ولتحقق
ان فضلات الباطن
وأوساخه التي يجب
التنظيف منها أكثر من أن
تحصى وسياتى تفصيلها في
ربع المهلكات مع تعريف
الطرق في ازالتها وتطهير
القلب منها ان شاء الله
عز وجل * ثم كتاب أسرار
الطهارة بحمد الله وعونه
ويتلوه ان شاء الله تعالى
كتاب أسرار الصلاة والحمد
لله وحده وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى كل عبد
مصطفى

(فهرست الجزء الثاني من اتحاف السادة المتقين شرح أسرار احياء علوم الدين) *

صفحة	صفحة
٣	مقدمة وفيها فصول الفصل الاول في ترجمة
١٠٣	امامى السنة أبى الحسن الاشعري وأبى
١٠٥	منصور الماتريدى
١١٢	الفصل الثانى اذا أطلق أهل السنة فالمراد بهم
١٢٣	الاشاعرة والماتريديّة
١٢٤	ذكر البحث عن تحقيق ذلك
١٢٥	الفصل الثالث في تفصيل ما أجل آنه الخ
١٢٦	الفصل الرابع هذه المسائل التى تلقاها
١٢٧	الامامان الخ
١٢٨	الفصل الخامس قال السبكي في شرح عقيدة
١٢٩	ابن الحاجب الخ
١٣٠	الفصل السادس اعلم أنه قد اصطلح أهل هذا
١٣١	الفن على ألفاظ الخ
١٣٢	الفصل السابع اعلم أن الكتب الموضوعة في
١٣٣	هذا الفن الخ
١٣٤	(كتب قواعد العقائد) وفيه أربعة
١٣٥	فصول
١٣٦	الفصل الاول في ترجمة عقيدة أهل السنة في
١٣٧	كلمتى الشهادة الخ
١٣٨	الفصل الثانى في وجهه التدرج الى الارشاد
١٣٩	وترتيب درجات اعتقاد الخ
١٤٠	الطعن الثالث في لوازم الأدلة للعقيدة وفيه
١٤١	أربعة أركان
١٤٢	الركن الاول من أركان الايمان في معرفة
١٤٣	ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول
١٤٤	الاصل الاول معرفة وجوده تعالى الخ
١٤٥	الاصل الثانى العلم بأن البارئ تعالى قديم لم
١٤٦	يزل الخ
١٤٧	الاصل الثالث العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا
١٤٨	ابديا الخ
١٤٩	الاصل الرابع العلم بأنه تعالى ليس بجوهر الخ
١٥٠	الاصل الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجسم الخ
١٥١	الاصل السادس العلم بأنه تعالى ليس بعرض
١٥٢	الخ
١٥٣	الاصل السابع العلم بأن الله تعالى منزّه الذات
١٥٤	عن الاختصاص بالجهات الخ
١٥٥	الاصل الثامن العلم بأنه تعالى مستوعب على عرشه
١٥٦	بالمعنى الذى أراد الخ
١٥٧	الاصل التاسع العلم بأن الله تعالى مع كونه
١٥٨	منزها عن الصورة والمقدار الخ
١٥٩	فصل زعمت طائفة من مشيقي الرؤية باستحالة
١٦٠	رؤيته تعالى فى المنام الخ
١٦١	فصل قال النسفى المعلوم ليس بمرتضى الخ
١٦٢	الاصل العاشر العلم بأن الله عز وجل واحد الخ
١٦٣	فصل عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الخ
١٦٤	فصل وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد
١٦٥	الخ
١٦٦	فصل ان أريد بالفساد فى الآيات عدم التكوّن
١٦٧	فتقديره أن يقال لو تعدد الاله لم تتكوّن
١٦٨	السماء والارض الخ
١٦٩	فصل قد أوسع الكلام فى أدلة التوحيد فيما
١٧٠	رأيت الامام أبومنصور التميمي فى الاسماء
١٧١	والصفات الخ
١٧٢	فصل رجع الى تحقيق سياق المصنف الخ
١٧٣	فصل قد تقدم أنفاً هذا المطلب مما يصح
١٧٤	فيه التمسك بالسمع الخ
١٧٥	الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره
١٧٦	على عشرة أصول
١٧٧	الاول العلم بأن صانع العالم قادر الخ
١٧٨	فصل والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو
١٧٩	القادر الخ
١٨٠	الاصل الثانى العلم بأنه تعالى عالم بجميع
١٨١	الموجودات الخ
١٨٢	الاصل الثالث العلم بكونه عز وجل حيا الخ
١٨٣	الاصل الرابع العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله
١٨٤	الخ
١٨٥	فصل وأما المحدث فيقول قد ثبت سمعان الله
١٨٦	تعالى أراد الاشياء ويريد بها الخ

صحيفه	صحيفه
١٤٢	الاصل الخامس انه تعالى مميح بصير
١٤٤	الاصل السادس انه سبحانه وتعالى مسكاهم بكلام الخ
١٥٠	الاصل السابع اعلم أن الكلام القائم بذاته المختص بنفسه قديم الخ
١٥٢	الاصل الثامن ان علمه قديم الخ
١٥٣	الاصل التاسع ان ارادته قديمة الخ
	الاصل العاشر ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة الخ
١٥٧	الركن الثالث العلم بافعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول
١٦٢	الاصل الاول العلم بان كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه الخ
١٦٥	الاصل الثاني ان انظر اذ الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرج جهاعن كونها مقدورة الخ
١٧٢	الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مراد الله سبحانه
١٧٨	فصل لاختلاف بين أهل السنة والجماعة في اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله تعالى الخ
	فصل وهذا المطلوب أدلته من الكتاب والسنة لا تحصى
	الاصل الرابع ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع الخ
١٨٠	الاصل الخامس انه يجوز على الله تعالى أن يكاف الخلق بما لا يطيقونه الخ
١٨٣	فصل قد أورد المصنف في اثبات هذا الاصل دليلين عقليين الخ
١٨٤	الاصل السادس ان الله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق
١٨٥	فصل وحاصل ما في المسامرة وشرحه الخ
١٨٦	الاصل السابع انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء
١٨٨	فصل ومن أجوبة الماتريدي في الرد
١٩٠	الاصل الثامن ان معرفة الله سبحانه واجبة الخ
١٩٢	فصل لانتزاع في استقلال العقل بادرال الحسن الخ
١٩٦	فصل وهذا الدليل الذي سقناه في أول الاصل هو متمسك المحدث وأما الصوفي الخ
١٩٧	الاصل التاسع انه ليس يستحيل بعثة الانبياء عليهم السلام
١٩٨	فصل اتفق أهل السنة والجماعة على ان بعثة الانبياء جائزة عقلا الخ
١٩٩	فصل اعلم أن البعثة انما من الله تعالى الخ
	فصل ودليل المحدث في هذا الاصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين
	فصل ودليل الصوفي يقول قد تحقق الخ
٢٠٠	تكميل الاصل اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبي الخ
٢٠١	الاصل العاشر في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعض معجزاته
٢٠٥	فصل وأما تسبيح الطعالم
٢١٣	الركن الرابع في السمعيات ومداره على عشرة أصول الاصل الاول في الحشر والنشر
٢١٦	فصل وأما المحدث فخاله لا يخرج عن أحد القولين في الاعداء الخ
	الاصل الثاني سؤال منكر ونكير
٢١٨	الاصل الثالث عذاب القبر ونعيمه
	الاصل الرابع الميزان
٢٢٠	الاصل الخامس الصراط
٢٢١	الاصل السادس ان الجنة والنار مخلوقتان
	فصل لم يذكر المصنف الخوض الخ
٢٢٢	الاصل السابع في الامامة والبحث فيها الخ
٢٢٥	فصل وقيل عدم تسليم على رضى الله عنه قتلة عثمان لامر آخر
٢٢٧	الاصل الثامن ان فضل الصحابة على حسب ترتيبهم في الخلافة
٢٢٩	فصل وأما أصحابه عليه السلام فابوبكر رضى الله عنه الخ
٢٣٠	الاصل التاسع ان شرائط الامامة خمسة الخ
٢٣٢	الاصل العاشر انه لو تعذر وجود الورع والعلم
٢٣٣	الفصل الرابع في الايمان والاسلام وما بينهما

صفحة	صفحة
٢٩٠	من الاتصال والانفصال وفيه ثلاث مباحث
٢٩١	٢٣٤ البحث الاول في موجب اللغة
٢٩٢	٢٣٥ البحث الثاني في اطلاق النمرع كيف هو الخ
٢٩٣	٢٤١ البحث الثالث عن الحكم الشرعي في الاسلام
٢٩٤	والايمان الخ
٢٩٥	٢٥٤ فان قلت قد مال الاحتيار الى ان الايمان حاصل
٢٩٦	دون العمل الخ
٢٩٧	٢٥٦ مسئله فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان
٢٩٨	يزيد وينقص الخ
٢٩٩	٢٧٧ ولتختتم هذا الكتاب بفصول الخ
٣٠٠	التوع الاول من الفصول الثلاثة الخ
٣٠١	٢٧٨ فصل قد ألفت في الذين السبكي رسالة صغيرة
٣٠٢	في المسئلة الخ
٣٠٣	٢٨٢ النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذ كرماله
٣٠٤	تعلق بالايمان وفيه ثلاث مباحث البحث الاول
٣٠٥	في بيان ما يتعلق بالايمان الخ
٣٠٦	٢٨٢ البحث الثاني في بيان الايمان مخلوق أو غير
٣٠٧	مخلوق
٣٠٨	٢٨٣ البحث الثالث في بيان ان الايمان باق مع
٣٠٩	النوم والغفلة والانغماد والموت
٣١٠	النوع الرابع من الفصول الثلاثة في بيان
٣١١	مسائل اعتقادية
٣١٢	٢٨٤ فصل الحرام رزق فصل الدعاء مخ العبادة
٣١٣	فصل الاموات ينتفعون الخ
٣١٤	٢٨٥ فصل كره أبو حنيفة أن يقول الرجل أسألك
٣١٥	بحق فلان الخ
٣١٦	فصل القرآن اسم للنظم والمعنى
٣١٧	فصل تصديق الكاهن كفر
٣١٨	٢٨٦ خاتمة الفصول ذكرت فيها عقيدة مختصرة
٣١٩	٢٨٨ كتاب أسرار الطهارة
٣٢٠	مقدمة للشرح تشتمل على فصول وخاتمة
٣٢١	٢٨٨ الفصل الاول في معنى الفقه ومتى يطلق على
٣٢٢	الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن
٣٢٣	يفتي
٣٢٤	٢٨٩ الفصل الثاني الفقه في الدين هو الفقه للخمس
٣٢٥	الخ
٣٢٦	
٣٢٧	
٣٢٨	
٣٢٩	
٣٣٠	
٣٣١	
٣٣٢	
٣٣٣	
٣٣٤	
٣٣٥	
٣٣٦	
٣٣٧	
٣٣٨	
٣٣٩	
٣٤٠	
٣٤١	
٣٤٢	
٣٤٣	
٣٤٤	
٣٤٥	
٣٤٦	
٣٤٧	
٣٤٨	
٣٤٩	
٣٥٠	
٣٥١	
٣٥٢	
٣٥٣	
٣٥٤	
٣٥٥	
٣٥٦	
٣٥٧	
٣٥٨	
٣٥٩	
٣٦٠	
٣٦١	
٣٦٢	
٣٦٣	
٣٦٤	
٣٦٥	
٣٦٦	
٣٦٧	
٣٦٨	
٣٦٩	
٣٧٠	
٣٧١	
٣٧٢	
٣٧٣	
٣٧٤	
٣٧٥	
٣٧٦	
٣٧٧	
٣٧٨	
٣٧٩	
٣٨٠	
٣٨١	
٣٨٢	
٣٨٣	
٣٨٤	
٣٨٥	
٣٨٦	
٣٨٧	
٣٨٨	
٣٨٩	
٣٩٠	
٣٩١	
٣٩٢	
٣٩٣	
٣٩٤	
٣٩٥	
٣٩٦	
٣٩٧	
٣٩٨	
٣٩٩	
٤٠٠	
٤٠١	
٤٠٢	
٤٠٣	
٤٠٤	
٤٠٥	
٤٠٦	
٤٠٧	
٤٠٨	
٤٠٩	
٤١٠	
٤١١	
٤١٢	
٤١٣	
٤١٤	
٤١٥	
٤١٦	
٤١٧	
٤١٨	
٤١٩	
٤٢٠	